# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الخامس | السنة الثانية | خريف ١٩٨٩

## الملف

## الثقافة والسلطة

### في المجال العربي الحديث (٢)

ألكسندر فلوريس | برهان غليون | المنصف شاق | رضوان السيد

فرتز شتبات | بطرس أبو منّه | أحمد موصللي | خالد زيادة

عبد الإله بلقزيز

دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الخامس
السنة الثانية
خريف ۱۹۸۹

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن :
دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر
ص.ب ۱۴/۵۵۸۱ - بيروت - لبنان - تلفون : ۸۱۶۸۳۳
تلكس LE _ ۲۲۶۳۲ PAPCO .

التوزيع في الوطن العربي وكافة أنحاء العالم:




ص.ب ٥٩٥٧ ـ ١٣ بيروت ـ لبنان
برقياً: معينكولت

**الاشتراك السنوي:**

- المؤسسات والجامعات والهيئات
في اقطار الوطن العربي وسائر الدول الاجنبية
١٠٠ دولار اميركي
- الافراد:
في اقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً اميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً اميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

**التسديد:**

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف الاجنبية لأمر «شركة المعين للثقافة والخدمات»
Al Mueen For Culture & Services

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:
حساب «شركة المعين للثقافة والخدمات»
رقم ١٦ ٢٦ ٨٥٠ ٤٠٦ ٠٠٢ ٠٤ دولار اميركي
Account «Al Mueen For Culture & Services»
No. 04 002 406 850 26 16 in US Dollars
بنك بيروت للتجارة ـ فرع الحمراء
صندوق بريد ١١٠٢١٦ ـ بيروت ـ لبنان
Banque Beyrouth pour le Commerce-Branche Hamra
P.O.Box 110216 Beirut-Lebanon.
Tlx. BECOBA 21457 LE.

# ثبت الموضوعات

## مراجعات كتب





## ندوات

# النخبة العربية والقمع الذاتي

## الفصل شلق

النخبة هي الفئة الاجتماعية التي تصوغ وعي الأمة وتقودها. هي التي تتلقى مشاعر الأمة وآمالها التابعة من حاجاتها الراهنة والمستقبلية والمتأثرة بتاريخها وتراثها، تتلقاها وتحولها إلى وعي، وتحول الوعي إلى ارادة وتحقق الارادة في انجازات. إن النخبة إذ تصوغ وعي الأمة تنقل كل ذلك من لا وعي الأمة الموضوعي إلى حيز الوعي الذاتي. والنخبة إذ تقود الأمة فهي تنقل نشاطها، في المقابل، من حيز العمل اليومي الغارق في الجزئيات الى مستوى العمل الارادي الفاعل النابع من رؤية شمولية.

الوعي هو مجمل أفكار الأمة التي تتشكل في منظومة تحدد رؤيتها لنفسها وللعالم، هو علاقة الأمة بذاتها وبالعالم. هو حصيلة تراكم الأفكار وأساليب الممارسة والتطبيق؛ والتراكم عملية تاريخية. فالوعي حصيلة التراكم التاريخي للأفكار وأساليب العمل. لكنه في الوقت نفسه مصدر الفعل والممارسة. فهو موضوعي الطابع لأنه حصيلة تراكم تاريخي لعدد كبير من الناس، وهو أيضاً ذاتي الطابع لأنه مصدر الفعل والممارسة للأفراد والجماعات. هو بالمعنى الأول عملية علمية تتكون نتيجة تراكم التجارب والاستدلالات، وهو بالمعنى الثاني مجموع أحلام وأخيلة تكوِّن خيارات محددة للمستقبل.

إن معيار نجاح أو فشل الأمة هو قدرة النخبة على لملمة الأمة وقيادتها،

ومعيار النخبة وعيها بمقدار ما يكون صحيحاً مطابقاً أو وهمياً، ومعيار الوعي النهائي هو القدرة على الانجاز. لكل أمة أهداف، ومعيار النخبة والوعي يتحدد بالقدرة على تحقيق هذه الأهداف. نعطي مثلاً على ذلك أحزابنا التي تشكل الجزء الأكثر فعالية من النخبة في المجتمع. كثيراً ما يتردد القول أن برامج الأحزاب صحيحة ولا خلاف عليها لكن المشكلة في التطبيق والممارسة، علماً بأن برنامج الحزب هو إطار الوعي الذي يتحدد كدليل للعمل والممارسة. ونحن نعتقد بأن أخطاء الممارسة لدى الأحزاب مصدرها قصور الوعي. فالأحزاب فاشلة لأن وعيها وبرامجها خاطئة.

وإذا أردنا التعميم نقول أننا ننتمي الى الأمة العربية، وأننا كأمة مهزومون أمام تحديات العصر وأمام اسرائيل وعلى صعيد الانتاج، كما أننا فشلنا في تحقيق الحد الأدنى من الشروط الضرورية لكرامة الانسان. إن الهزيمة الأعمق تكمن في فشلنا في تحقيق وحدتنا القومية، وكان ذلك مصدر المصائب التي حلت بنا. فالهزيمة هي الحقيقة الأساسية في وجودنا المعاصر. وفي كل مرة كنا نصاب فيها بهزيمة كنا ندعي أن ذلك فشل للأنظمة، فكأننا نبرىء أنفسنا ومجتمعنا. نحن نرى الدولة كياناً خارجاً عن المجتمع (بمعنى أنها ليست تعبيراً عنه وحصيلة لتفاعلاته الداخلية)، ومهما كنا نرى أن وجودها ضروري إلا أننا دائماً نضع اللوم على الدولة، على ذلك الكائن الخارجي المشبوه. مؤدى ذلك انه ما دام اللوم يقع على عاتق الهياكل الخارجة عن مجتمعنا، فالمجتمع بخير وعافية ولا لزوم لإحداث التجديد والتغيير فيه. هذا المنطق يتناسب مع مقولة أن الغرب مادة والشرق روح، والروح أبدية مطلقة كانت وما تزال مضيئة منيرة ولا غبار عليها. وننسى أن هذه الروح هي المهزومة أمام روح اقتحامية منتصرة هي روح الغرب التي حققت «مادة» تسيطر بها على العالم.

## توالد البنى الفكرية

إن المهمة الأولى للنخبة هي انتاج الافكار تعبيراً عن مشاعر المجتمع وحاجاته الروحية. فالأفكار إما أن تكون تعبيراً لاحقاً عن مشاعر وحاجات

متجددة ومتغيرة باستمرار، أو تكون دافعاً مبادراً في صنعها وتجديدها. فهما يتواكبان بدرجة أو بأخرى في مجتمع يتجدد ويتغير ويتقدم. وفي مجتمع متخلف تكون الافكار إما متخلفة عن تقدم حاجات المجتمع أو تكون كابحة لها.

والمجتمع الذي تتوالد بناه وتكرر نفسها، من دون تجديد، مجتمع عاجز، ذلك أن العالم يتغير ويتقدم باستمرار، ومسيرة التقدم لا تمهل أحداً. المجتمع العاجز عن التقدم ينتهي إلى العزلة والدوران حول نفسه لأنه يخالف سنن وقوانين العالم. والعزلة والدوران حول الذات يقودان الى المنفخة والتباهي بالذات من دون أن تكون هناك مسوغات موضوعية لذلك. وهذا معناه فقدان التوازن والخفة والضعف، أي الهزيمة أمام كل هزة تصيب المجتمع وأمام كل هجوم يواجهه.

تعوّدنا أن نسمع تعابير مختلفة عن الغرب المادي والشرق الروحي. وقد قبلنا ذلك لتعزية أنفسنا أمام هزائمنا المتواصلة. لكن ذلك لا يلغي حقيقة أن الغرب هو مادة وروح هذا العصر. وأن الشرق فقد روحه منذ زمن بعيد، على رغم أنه كان لفترات طويلة مادة العالم وروحه.

قبل أن يتم الرسول (ص) سيطرته على شبه الجزيرة فرض على أتباعه الهجرة من شبه الجزيرة العربية إلى العالم الخارجي. فالهجرة ليست فقط الانتقال من مكة الى المدينة، انها بالمعنى الأوسع والأشمل هجرة من النطاق المحلي الى الكوني. والهجرة الى العالم الخارجي معناها اعطاء الأولوية للصراع الخارجي على الصراع الداخلي. فالصراع الخارجي هو ما يوحد الأمة ويخفف من آثار التناقضات الداخلية، وهو ما يحقق الصلة بين الأمة والكون الخارجي. وعندما قيل للرسول أن هناك عدداً من المنافقين، سعى الى تأليف قلوبهم بالعطاءات. وبدل أن يستنزف الرسول جهود الأمة في صراعات داخلية ضد المنافقين، وجه اتباعه لخوض حروب خارجية ضد الكفار. هذا كان البند الأساسي في مشروعه لبناء دولة موحدة ومجتمع جديد.

أما الآن، فالاسلاميون المعاصرون يعطون الأولوية للصراع ضد المنافقين

في الداخل على الصراع ضد الكفار في الخارج. فإيران التي حملت لواء الوحدة الاسلامية خاضت حرباً ضروساً ضد العراق، وهذه الحرب هي حرب داخلية (ضد المنافقين) حسب منطق الثورة الايرانية. والجهاد الاسلامي (وريث الاخوان المسلمين) في مصر يكاد يكرس كل جهوده لتطبيق الشريعة، أي للصراع ضد المنافقين. يكاد ينسى الصراع ضد اسرائيل وضد هيمنة الغرب الأمبريالي. وبدل أن يكون لديه عداء سياسي للغرب نجده يركز جهوده على العداء الثقافي للغرب ويهادنه سياسياً بحجة مكافحة عملائه في الداخل.

أما الجيل السابق من ثوريين، قوميين كانوا أم يساريين، فكان يحاكم عبد الناصر على أساس الأوضاع الداخلية متناسياً أنه يخوض حرباً فعلية متواصلة ضد اسرائيل والغرب الامبريالي. كان ذلك الجيل يحكم سلبياً على عبد الناصر على أساس أن نظامه اصلاحي وغير ديمقراطي. هكذا كان الثوريون القوميون واليساريون أيضاً يعطون الأولوية للصراع الداخلي على الصراع الخارجي.

ومن ناحية أخرى نجد الاسلاميين الأصوليين الآن، مثل الثوريين قبلهم، غير قادرين على استخدام النص استخداماً عقلانياً واعياً فكلاهما قاصر عن فهم مغزاه التاريخي أو معناه المطلق.

الثوريون القوميون العرب استخدموا مفاهيم أساسية مثل الأمة والوحدة والعروبة وعملوا من أجلها. لكنها بقيت، على رغم صحتها وضرورتها، عناوين هشة ضحلة المضامين. فالأمة في نظرهم ليست مجتمعاً ذا تاريخ وسيرورة مستمرة، وتجدد وتغير دائمين. ولذلك لم تستطع أحزابهم رسم برامج تؤدي إلى نتائج مرضية ولم يستطيعوا تحقيق أي من أهدافهم على رغم التأييد الشعبي الواسع لهم في فترة من الفترات. وما نسمعه يتردد على لسان كثير من الناس أن برامج الاحزاب هي في معظمها صحيحة على العموم لكن الاخطاء هي في التطبيق هو قول غير صحيح. فالعلة في الأساس هي أن البرامج التي رسمها الثوريون كانت خاطئة لأنها صدرت عن وعي قاصر غير تاريخي، والعجز في التطبيق كان نتيجة حتمية لذلك.

وعندما أحس الثوريون القوميون العرب بفشلهم وعجزهم لجأوا الى الماركسية وأساءوا استخدام نصوصها أسوة بغيرهم من الماركسيين القدماء. فكانت الماركسية بالنسبة الى هؤلاء جميعاً مجموعة استنتاجات مفرغة من سياقها التاريخي. هم لم يجدوا في الماركسية انتاجاً فكرياً غربياً نبع من تراث أوروبا واستند الى النتائج العلمية التي كانت متاحة آنذاك. وبالتالي فهي (أي الماركسية) يمكن تجاوزها في ضوء المستجدات العلمية في مختلف العلوم الانسانية والمادية. والأهم من ذلك، كانوا وما يزالون، يستخدمون الشعارات والنصوص لرؤية واقع الأمور من دون أن يحاولوا دراسة التاريخ الفعلي واستخراج النتائج والعبر منه لاستخدامها في برامج تنفيذية تفيد الأمة. النص عندهم ليس مسألة وليس تعبيراً عن اشكالية تاريخية. لذلك كان فكرهم غير نقدي. وكل ذلك يناقض المبادىء الأساسية للنظرية التي يعتنقونها، وهي التي قامت على اعتبار النظرة التاريخية والموقف النقدي منطلقين أساسيين.

في المقابل نجد الاسلاميين الأصوليين الآن يجعلون النقطة المركزية في دعوتهم تطبيق الشريعة. وهم أيضاً ينكرون التاريخ والتغيير، على رغم انهم يقرون بالناسخ والمنسوخ، ولا يستطيعون تقديم التفسيرات الوافية عن أسباب الاختلافات الفقهية على رغم وحدة النص القرآني، وينكرون أن هذه الاختلافات نجمت عن اختلافات في الظروف التاريخية والأوضاع الاجتماعية للفقهاء والمفسرين، ويصرون على أن يروا النص بمعزل عن السياق التاريخي للأمة، بل ينكرون التاريخ برمته، ويعلنون ذلك اعلاناً واعياً.

الدين، بمعنى ما، هو دليل عمل، والشريعة تعكس الاطار الروحي للروحية الدينية. هي ليست مجموعة قوانين محددة. هي اطار روحي وذهني ومنهجية معينة تعطينا نتائج مختلفة في ظروف مختلفة. وقد عجز الاسلاميون الأصوليون عن صياغة برنامج سياسي للأمة لأن منهجيتهم غير تاريخية ووعيهم غير نقدي. وما يمنعهم من ذلك هو اعتبارهم لقدسية النص في الوقت الذي يضطرون فيه لممارسات غير قدسية. لا يستطيعون الفصل بين النظرية والممارسة، ولذلك فإن فكرهم يخلو من التنظير، وصولاً الى الغاء الفكر عينه. إن اشكالية

النص والتأويل، واشكالية النظرية والممارسة، غائبتان عن تفكيرهم. فلأنهم يهملون التناقضات يجدون أنفسهم مضطرين لانكار التغيير وبالتالي لالغاء التاريخ.

إن شعار تطبيق الشريعة الذي يطرحه الأصوليون الاسلاميون الآن هو تكريس لمبدأ اعطاء الأولوية للصراع الداخلي على الصراع الخارجي. وهذا مخالف لسنة الرسول. يضاف إلى ذلك أن هذا الشعار يستخدم لقمع الناس وتغيير نمط معيشتهم من دون اقتناع منهم، فالشريعة عندما تؤخذ من زاوية وحيدة الجانب وتفرض على المسلمين الآخرين الذين لا غبار على ايمانهم وتعلقهم بالاسلام تكون مجرد شعار قمعي. فالمقصود من تطبيق الشريعة في نظرهم ليس فهم النص الاسلامي واستيعابه كي يكون دافعاً روحياً واخلاقياً بل هو اجبار الناس كي يعيشوا حسب النمط الذي يفرضه أصحاب الشعار. هم يريدون أن يجعلوا من أنفسهم مثلاً أعلى للناس من دون حوار أو برهان. بل أن الأمر أكثر من ذلك. فهم عندما يدعون تمثيل الاسلام والحديث باسمه، وبدعوة أولية، يفعلون ذلك بطريقة حصرية فيتماهون مع الاسلام ويصبحون هم المسلمين الوحيدين، ويواجهون المجتمع الاسلامي كله بحاكميه ومحكوميه باعتبارهم جميعاً موضع تهمة، وينبغي فرض اسلامهم على كل الآخرين.

## الهزيمة والتقنية

هناك فكرة سائدة في مجتمعنا مؤادها أن التكنولوجيا الحديثة ضرورية لتقدم المجتمع وخلاصه. هذه فكرة صحيحة لكنها تخفي وراءها موقفاً فعلياً لصالح الممارسة في مواجهة النظرية.

منذ مطلع القرن التاسع عشر، عندما بدأنا نشعر شعوراً عميقاً بالصدمة إزاء هيمنة الغرب، وعندما بدأنا نرى مجتمعنا يتهاوى ويتفتت أمام ضربات الغرب، بدأنا نعتمد الحلول المرتكزة على استخدام التكنولوجيا الحديثة. لكن غاب عن ذهننا أن الحاجة الكبرى ليست مجرد استيراد التكنولوجيا الحديثة بل تعلم الثقافة والروحية الغربية التي انتجت هذه التكنولوجيا.

ذهلنا بانجازات الغرب فأحببنا تقليده، وهذا ليس خطيئة أو خطأ، فالمشكلة هي أن تقليدنا للغرب اقتصر على بعض الجوانب والنتائج وغابت عنا حقيقة ان التكنولوجيا هي وليدة روح الغرب وثقافته، بما في ذلك من ليبرالية وديمقراطية واشتراكية وفيودالية وكنيسة وامبراطوريات وجمهوريات، وانها جاءت نتيجة تطور تاريخي، أي سيرورة، بدأت في رحم المجتمع القديم وتقدمت عبر مخاضات عسيرة ونضالات طويلة. أردنا الحلول السهلة، وهي أن ننعم بنتائج التكنولوجيا الغربية من دون بذل أية معاناة في سبيل انتاجها. ولم تساعدنا الثروات المنجمية الضخمة على تغيير تلك النظرة. اقتنينا السيارات والطيارات والأبنية المغلفة بالرخام والمكيفة بأحدث الأساليب والمفروشة بالموكيت من دون أن نسعى لبناء مجتمع ينتجها. ذلك لأننا خفنا من روح الغرب، خفنا أن يؤدي التطور التاريخي لبلادنا أن تفلت الأمور من يدنا. حتى الجنس نستورده. رجالنا يخبئون نساءهم في البيوت وراء الحجاب ويكثرون الرحلات الى أوروبا للتحرر من القيود التي يفرضونها هم في الداخل.

باختصار جعلنا من التكنولوجيا آلهاً آخر. دخلنا في جاهلية أخرى لها أصنامها العصرية فنحن لا تهمنا النظرية. بل تهمنا الممارسة فقط، ولا يهمنا التاريخ بل الحاضر فقط، اسئلتنا دائماً صغيرة والأجوبة دائماً بسيطة. علماً بأن الشعب الذي تكون أحلامه صغيرة يصل الى انجازات أصغر.

التمييز بين العلم والتكنولوجيا هو في بعض جوانبه تمييز بين النظرية والممارسة. العلم يطرح اسئلة كبيرة وينشد أجوبة كبيرة ولا يهمه إذا كانت هناك نتائج مباشرة للاشكاليات التي يطرحها ويحاول الاجابة عليها. العلم الحقيقي هو معرفة في سبيل المعرفة، على أساس أن المعرفة بتراكمها وبما يؤدي اليه ذلك من شمولية يؤدي حتماً للسيطرة على قوى الطبيعة، تدريجياً بالطبع.

التكنولوجيا تنشد المعرفة في سبيل اجابات مباشرة ذات منفعة مباشرة. ومنهجيتها تقوم على استخدام نتائج العلم في المعرفة لتركيبها في أسلوب يساعد على انتاج ما ينفع الناس في آلات انتاج واستهلاك. فالعلم يختص باكتشاف

المبادىء والتكنولوجيا تختص باستخدام هذه المبادىء في سبيل الانتاج. العلم يسعى وراء المعرفة كمعرفة والتكنولوجيا تسعى وراء المعرفة كوسيلة لشيء آخر. على هذا الاساس يمكن القول أن العلم مجاله نظري والتكنولوجيا مجالها تطبيقي يتعلق بالممارسة.

والتقدم التكنولوجي الحقيقي غير ممكن، أو على الاقل يفتقد الجدية والاستمرارية، إذا لم يكن مواكباً لتقدم مواز على الصعيد العلمي النظري. التقدم التكنولوجي لا يعدو أن يكون مظاهر كاريكاتورية إذا لم يكن حصيلة تقدم علمي نظري.

يصف بعض المفكرين المجتمع الأميركي المعاصر بأنه مجتمع يغلب عليه الطابع التقني. وربما تكوَّن التباس لدى القارىء بالشبه بين مجتمعنا ذي النزعة التقنية والمجتمع الأميركي التقني الطابع. لكن لا مجال للالتباس هنا، ذلك أن الطابع التقني في المجتمع الأميركي جاء في أعقاب ثورة صناعية وعلمية هائلة، أما نحن فالنزعة التقنية عندنا كاريكاتورية لأننا لم نعرف لا الثورة الصناعية ولا العلمية. لذلك فإن لدينا الآن في مختلف اقطار الوطن العربي عدداً كبيراً من الجامعات التي تخرج أعداداً غفيرة من المهندسين والتقنيين والاطباء والمحامين، لكن الكفاءات التي يتمتع بها هؤلاء أقل من المطلوب بكثير. وما زلنا نستعين بذوي الكفاءات من الخارج عندما نريد عملاً أو خدمة هامة في أي من هذه المجالات. إن أحدى أهم المشاكل التي نواجهها هي أن معظم طلابنا يريدون دراسة التخصصات التكنولوجية (بسبب القدسية التقنية في أذهانهم) لكنهم ما أن يتخرجوا حتى ينضموا الى صفوف البطالة المستترة، فهم حتى عندما يعملون في وظيفة، في مهنة، لا يستطيعون القيام بعمل منتج في مجال تخصصهم لضعف كفاءتهم أولاً ولقلة مجالات العمل ثانياً.

## القمع الذاتي

قلنا أن النخبة العربية لم تقد الأمة بنجاح، والدليل هو الهزيمة، وأنها لم تستطع أن تنتج فكراً ابداعياً مجدداً بل كانت تكرر نفسها باستمرار، وأن طابع

فكرها تقني يرتكز على إعطاء الأولوية للممارسة ويرفض التنظير. ونحن نعتقد بأن وراء هذه العلل علة أخرى تشكل كابحاً لنمو النخبة ووعيها، وهي القمع الداخلي، أو الذاتي.

عندما يجري الحديث عن القمع في مجتمعنا يكون المقصود عادة الدولة وأجهزتها. صحيح أن الدولة في مجتمعنا هي دولة استبدادية قمعية، لكن هناك قمعاً أشد وأدهى وهو القمع الذي نقوم به بأنفسنا ضد أنفسنا. النخبة العربية تقمع نفسها قبل أن تقمعها الأنظمة. والقمع الذاتي هذا هو الذي أدى إلى نشوء أنظمة تمارس القمع الخارجي على النخبة وبقية الناس.

إن ارتكاز النخبة العربية على الممارسة والاقلاع عن التنظير يخفي وراءه اقتناعاً بأن النظرية الجاهزة هي الفكر الموروث. فالتراث له قدسية أبدية (Fetishism) متمكنة من اذهان النخبة العربية. وهذا ما يجعل النظر الى التراث ممكنا في حدود الإحياء لا النقد. وكثيرون منا يعتقدون بأن إحياء التراث هو مسألة جمع المخطوطات وطبعها، بعد تحقيقها، ونشرها كي يقرأها الناس ويستنيروا بهديها. إحياء التراث بهذه الطريقة يعتبر ضرورياً من أجل تعميق الهوية العربية الاسلامية.

لكن ذلك يوقعنا في مأزق لأن احياء التراث من دون تجاوزه يعني قتله. فالحياة عملية نمو مستمرة، والإحياء غير ممكن من دون التجاوز، والتجاوز غير ممكن من دون النقد، والنقد غير ممكن من دون فهم واستيعاب. فإحياء التراث بنقله كما هو من دون فهمه نقدياً مجدداً يعني ايقاف الزمان وقتل امكانات النمو، بل قتل التراث نفسه، علماً بأن التراث ذاته نشأ حصيلة تطور وفهم ونقد واستيعاب وتجاوز.

النخبة العربية التي يطربها تعبير إحياء التراث هي نفسها غير مطلعة على التراث. بل انها تتجنب ذلك. فدراسة التراث في نظرها تنظير لا لزوم له والمطلوب هو الممارسة. هكذا تنقلب الممارسة الى هدف ومثل أعلى وتلغى النظرية، لما كانت النظرية لا يمكن استنباطها وفهمها سوى على أساس التاريخ

(التطورات السابقة) والوعي التاريخي، فالمؤدى هو الغاء التراث كأداة وعي متجددة، ونحن ما نزال نقرأ تراثنا من خلال المستشرقين نتيجة عجز مثقفينا وكتابنا عن مضاهاتهم.

النخبة العربية تعتبر التاريخ سلسلة حوادث مشبوهة، فتلغي التاريخ. الاسلام صنع امجاد الأمة العربية، ومرحلة الفتوحات هي المثل الأعلى، وهي محط عواطفنا واعتزازنا. لكن ثلاثة من الخلفاء الراشدين ماتوا قتلاً. والسلالات العربية التي حكمت بعد ذلك اغتصبت الحكم وكانت مشبوهة في شرعيتها. وبعد ذلك جاءت سلالات غير عربية فحكمت وكانت أيضاً مشبوهة لدرجة أكبر في شرعيتها. التاريخ يصبح انحطاطاً لمرحلة مجيدة زاهية، فلا يمكن التعامل معه بعقل بارد، لذلك يتم تجنبه.

تراثنا هو تراث قومي وتراث ديني في آن. وهذا الأمر يكمن في أساس المشكلة. فما دام التراث ذا طابع ديني لا يمكننا أن ننظر اليه من دون اعتبارات الحلال والحرام. والقدسية التي تضفى عليه تجعل من الصعب فهمه واستيعابه بمنهجية نقدية. لذلك يغلب على وعي النخبة الاتجاه النقلي وليس العقلي. وربما برر البعض ذلك في هيمنة الاتجاه النقلي على وعي الأمة في ظروف كانت الأمة فيها تخضع لهجمات وتهديدات خارجية مستمرة، وكان عليهاأن تحافظ على ما لديها من دون الخوض في حوارات وصراعات داخلية، وان الأمة ما تزال على هذه الحالة، لكن بشكل اسوأ حتى اليوم. لكن هذا التبرير المحافظ يخفي حقيقة ان الاكتفاء بما لدينا من أفكار ووعي يجعلنا نزداد تخلفاً في وقت يسير العالم فيه بسرعة. والهزائم التي أصابتنا حتى الآن برهان على خطأ هذا التبرير.

ما زالت النخبة العربية ترتطم بحاجز القدسية الذي يحجب عنها الرؤية التاريخية ويجعلها تكتفي بالممارسة من دون النظرية. ترسخ القدسية التراثية الاستسلام الفكري المرتاح. وهي تحول دون ظهور نزق فكري يخرج عن المألوف ليجدد ويبدع. نقول النزق الفكري ولا نظن اننا مغالون.ولو كان العرب المسلمون الأوائل من دون نزق في الرؤية لاستسلموا للمألوف ولم يخرجوا من

شبه الجزيرة العربية ويفتحوا العالم، علماً بأن ميزان القوى العسكري آنذاك لم يكن في صالحهم.

غياب النزق الفكري هو تعبير آخر عن اعادة تكرار وتوالد البنى الفكرية من دون تجديد. ألا نلاحظ أننا ما زلنا منذ قرنين نراوح مكاننا نتلقى الهزيمة تلو الأخرى؟ وما يدعو للسخرية اننا نعتبر القرن الماضي قرن نهوض فكري، ونقرأ العديد من الكتب والمقالات حول عصر النهضة هذا. ويطرح هؤلاء الكتاب أمامنا أفكار الطهطاوي والأفغاني وعبده ورشيد رضا والكواكبي وصروف والشميل واليازجيين والبساتنة وعازوري وغيرهم. ولا نجد لديهم سوى أفكار مكررة ومبتورة، وعلى رغم ذلك نسميهم عصر نهضة. وبعد مئتي عام من النهضة ما زلنا نقرأ أهم الكتابات عن مجتمعنا وتاريخنا على يد المستشرقين، وما زلنا عاجزين عن انتاج ما نستهلك، ونلهث وراء الدول الكبرى لحل أمورنا الداخلية أو لرد يهود اسرائيل عنا.

إن القمع الذاتي الذي تمارسه النخبة على نفسها يجعلها عاجزة عن امتلاك القدرة على تكوين وعي شمولي كوني. لقد كان الاسلام مشروعاً كونياً اخرج الأمة العربية من قوقعتها على نفسها لتنفض عن نفسها الوعي المحلي وإثبات كونه مشروعاً كونياً يتجلى في أنه سعى إلى تأسيس مجتمع جديد ودولة على مدى العالم. كانت لدى العرب آنذاك روح اقتحامية بدأت على صعيد الوعي وامتدت الى الممارسة. فالعرب حملوا لواء الدعوة التي كانت بمثابة برنامج التنفيذ للوعي الجديد الذي تكون لديهم.

فالنخبة عندما تغرق في تفاصيل الحياة اليومية وتكتفي بالمحاولات المحكومة عليها بالفشل سلفاً لامتلاك التكنولوجيا الحديثة من دون تحديث روحي وقيام وعي جديد؛ هذه النخبة تضطهد نفسها وتتخلى عن المهمة التي لا مسوغ لوجودها إلا من أجلها. إنها لا تترك المجتمع من دون قيادة وحسب، بل تلغي دورها بنفسها.

لقد درج الكثيرون على اعتبار الالتزام، التزام المثقف بمجتمعه، مجرد التزام

سياسي بهذا الاتجاه أو ذاك. هذا جانب هامشي من المسألة. المسألة الاساسية هي أن التزام النخبة بمجتمعها لا يكون حقيقاً من دون أن تكوّن النخبة وعياً جديداً يعيد تشكيل الأمة ويدفعها الى الأمام. وإذا كانت المعرفة خيراً مطلقاً، فإن الالتزام بالمعرفة يكفي لتكوين ذلك الوعي، ولا شك في أن كل معرفة سلطة. لكن السلطة المعرفية تختلف نوعياً في سائر المجتمعات عن السلطة السياسية. وقد انصب اهتمامنا في هذه الكلمة على بيان الأوهام التي سيطرت على النخب في مجتمعاتنا منذ قرن ونيف: انها أوهام السلطة الثقافية المستندة إلى أوهام حول طبيعة الثقافة ودورها الاجتماعي والسياسي. وستبقى المسلمات الخاطئة والأوهام النخبوية بين المثقفين العرب ما بقيت ضياعات الأمة وانحطاطاتها، وما بقي مشروعها القومي الكبير رهينة الخوف والشرذمة وجدل الهوية والتوازنات الدولية والاقليمية.

إن تجديد المشروع التاريخي للأمة رهن بقدرة النخبة العربية على رفض الايديولوجيا التكنولوجية وامتلاك نظرية شمولية تقرأ تاريخ الأمة والعالم، ورهن بقدرة النخبة على التجديد الروحي والثقافي وانتاج الافكار الكبرى. ما دامت النخبة عاجزة عن انتاج أفكار كبرى ستبقى أسيرة توالد الافكار المتكررة المألوفة وستبقى عاجزة عن اقتحام المستقبل وستكون مضطرة الى ممارسة القمع الذاتي تجاه نفسها لأنها لن يكون لديها شيء تقوله.

* * *

هذا هو القسم الثاني من ملف الاجتهاد حول الثقافة والسلطة في المرحلة الحديثة والمعاصرة، وهو يتضمن مقالات تمتد على مساحة القرنين التاسع عشر والعشرين. كما يتضمن مراجعات كتب وندوات.

«التحرير»

# الأنتلجنسيا والسياسة والمجتمع

د. برهان غليون

يبدو لي أن ما نطلق عليه اسم المثقفين اليوم في العالم العربي، هو تلك المجموعة من الناس التي تتميز عن غيرها بأنها تجعل من التفكير في الواقع العربي، والشأن العام عموماً، أحد همومها الرئيسة، وتشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي، من أجل دفع هذا الواقع حسب الرؤى التي تراها، مشاركة قد تتخذ أشكالاً مختلفة سياسية وفكرية. وهو ما يتفق ومفهوم الانتلجنسيا الكلاسيكي، ويعني أن هذه المجموعة ليست بالضرورة طبقة واحدة، ولا فئة متفقة الأهداف والآراء، ولا مجموعة حزبية أو سياسية أو فكرية. كما أنها لا تعني أولئك الذين يمارسون مهنة الكتابة أو الأدب، أو أصحاب القلم، وإنما هي مكانة اجتماعية سياسية، أو وظيفة في النظام الاجتماعي يقوم بها جمع متميز من حيث الأهداف والعقائد والأصول الاجتماعية، من مفكرين وغير مفكرين. وهذا يعني بالضرورة، أن لهذه المجموعة المتنوعة موقفاً سياسياً وممارسة «سياسية» إيجابية، سواء أتمت هذه الممارسة من خلال العمل الحزبي أم من خارجه.

إن المثقف الساكن الذي لا يهتم بالشأن العام لا يدخل ضمن هذه الفئة ولا يسمح لنا بالحديث عن المثقفين كفئة متميزة. بل إن شرط هذا الحديث هو وجود الاهتمام السياسي عند هؤلاء. سواء كانوا مفكرين أو مديرين أو سياسيين

أو مهنيين، مثل المحامين والأطباء والمهندسين الخ. هذا هو بالضبط المعنى الكلاسيكي لكلمة الانتلجنسيا التي تترجمها كلمة المثقفين، لكن بمطابقتها مع مفهوم العمل الفكري والثقافة كميدان نشاط مهني متميز. إن أي مثقف، مهما كان كبيراً، ليس بالضرورة عضواً في الانتلجنسيا، فهو لا يصبح كذلك إلا إذا حقق الشرطين المذكورين: **القيام بممارسة منتظمة للتفكير في الواقع الاجتماعي - السياسي، والمشاركة في تغييره وهما مترابطان**. وهذا الهم الواحد، وليس التكوين الواحد، هو الذي يوحد هذه الفئة المقسمة مادياً وسياسياً، ويجعلها مركز تداول قويّ للأفكار والرؤى فيما بينها، ويخلق لديها مع الوقت إطاراً واحداً في التفكير وطرح المسائل ومواجهة المشكلات. وفي هذه اللحظة تكون الإنتلجنسيا قد وصلت إلى قمة الدور الذي يمكن أن تلعبه في المجتمع. وبهذا المعنى فإن الدور الأكبر لها هي أن تبلور الرؤى والأفكار والخطط والاستراتيجيات الممكنة لكل أطراف الصراع الاجتماعي معاً، وان تسمح بتجاوز هذه الرؤى الجزئية في الوقت نفسه وتوحيدها في تيارات قوية قابلة للحوار وللتفاهم فيما بينها ثم للتوصل إلى مواقف موحدة اجتماعية. إن قوة الإنتلجنسيا نابعة إذن بالضبط من أنها ليست فئة مستقلة عن الطبقات والأحزاب والمصالح المتعددة المتعارضة التي تقسم المجتمع، وليست مقطوعة الصلات فيما بينها (النخبة المثقفة) في الوقت نفسه. إنها تجسيد لمفصل من مفاصل المجتمع، أو هي في الهيئة الاجتماعية بمكانة الغضروف في الأجسام المتعضية الذي يحتل مكانة متميزة بين العظم واللحم، ويعطي للجسم المتعضي خواصه في المرونة، التي تعني هنا سرعة الحركة والانتقال والتغير. وفي المجتمع تشكل هذه المفاصل نوعاً من البرازخ التي تكون ملتقى التناقضات والتركيبات المتباينة، وتسمح للمجتمع بالتفاعل والتجاوز العضوي لهذه التناقضات. إنها الميدان الذي يتيح لجميع المصالح أن تكون مفكرة، وأن تتصارع وتتحاور وفي الوقت نفسه أن تلتقي ليتألف منها الموقف الجمعي العام. فهي لا بد أن تكون مرتبطة بالمصالح المتميزة الخاصة و«الطبقية» من جهة، ومستقلة عنها في الوقت نفسه، نتيجة لما يشكله الشأن العام عندها من همّ أساسي. فلو كانت طبقة

مستقلة لأصبحت مجموعة مصالح مثلها مثل المجموعات الأخرى، ولفقد المجتمع ميدان انعكاس جميع المصالح الجزئية في منظور الكل، وفقد الأداة التي تسمح بتداول الأفكار والقيم الضرورية لتوحيد هذه المصالح في الوقت نفسه. ولو كانت غير ذات استقلالية فكرية عن هذه الطبقات، أي لو لم يكن تداول الأفكار فيما بينها أقوى من تبادل المنافع داخل الطبقة التي تنتمي إليها، لما أمكن لها أن تخرج من جلدها، وتصعّد المصالح الجزئية في المجتمع وتخرجها من إطار الانغلاق الضيق على نفسها. ولهذا، فإن القضاء على هذه المفاصل الحيوية التي تشكل الروح بالنسبة للبدن الاجتماعي، يحرم المجتمع من القدرة على إنتاج نفسه من جديد، ويعطي لحركته طابع الميكانيكية القاسية.والقضاء عليها كان وما يزال الهدف الأول للنظم المتسلطة، بما يؤمنه لها من حرمان المجتمع من آلية التوازن الأولى والتفاعل، وبالتالي وقف الحركية الاجتماعية وإغلاق أفق أي تغيير.

ويؤكد التاريخ أن دور الإنتلجنسيا يزداد في المجتمع بقدر ما تكون المصالح الطبقية ضعيفة التبلور سياسياً. والمثقفون هم الذين يقومون في هذه الحالة بالجزء الأكبر من العمل التنظيمي السياسي، وهم الذين يبنون الأحزاب ويخططون للتغيير، كما حصل في روسيا والصين ومعظم ثورات العالم الثالث. بالعكس من ذلك شهدت الدول الاوروبية الصناعية إحباط المثقفين بشكل دائم تقريباً، لأن التكتلات السياسية كانت دائماً مستندة إلى قاعدة قوية من أصحاب المصالح الواضحة من الرأسماليين والصناعيين. وفي هذه الحالة لم يكن أمام المثقفين الذين يريدون لعب دورهم في المجتمع إلا الانضمام إلى الأحزاب اليسارية. لكن بالمقابل، إن ضعف التركيب الطبقي المصالحي الواضح في المجتمع، بقدر ما يزيد من الدور السياسي المباشر للنخبة المثقفة، يضعف من دورها التخميري الفكري والتأملي الضروري للتوحيد وللتوصل إلى الإجماع. وسبب ذلك أنها تكون هي الفاعل الأساسي في هذه الأحزاب،ولها مصلحة إذن أن تتماهى معها وتتمسك بها، مما يضعف هامش استقلالها الذاتي ووحدتها، وبالتالي قدرتها على تجاوز الصراع السياسي اليومي والتكتيكي الى المبادرة

الاستراتيجية، ويزيد من فرص واحتمالات انقساماتها العميقة وتفتتها حسب كتل المصالح التي تبنيها لنفسها. إن تزايد دورها السياسي المباشر يتم دائماً على حساب تراجع دورها الفكري، وعلى حساب استقلاليتها النسبية عن تكتلات المصالح الجزئية، ومن ثم على حساب إمكانية التداول المكثف بين المصالح المتباينة الموصل إلى الإجماع الوطني. إن القوة الكبرى للانتلجنسيا نابعة من كونها **همزة وصل، ومركز أو شبكة تداول للأفكار، والقيم والرؤى التي تقود إلى تنقية الخيارات الاجتماعية وتحقيق الغلب العقائدي، ومن ثم تأمين الوحدة الضرورية للعملية السياسية.**

وفي المجتمع العربي لعب المثقفون دوراً بارزاً في العمل السياسي في العقود الماضية، وكوّنوا هم أنفسهم معظم الأحزاب الجديدة القومية والثورية واليسارية ثم أخيراً، وفي سياق مختلف اليوم، الإسلامية. وقد أدى ذلك إلى إضعاف أكبر لموقع الأحزاب التقليدية المحافظة التي كانت تقوم على قاعدة قوية من ملاك الارض والتجار الأقوياء. وقد استمر هذا الوضع تحت قيادة الأنظمة العسكرية الثورية التي لم يكن ضباطها الأحرار ينظرون إلى أنفسهم نظرة مختلفة وإنما كانوا أعضاء في هذه الانتلجنسيا، سواء احتفظوا بلباسهم العسكري أو تخلوا عنه. لقد كانت العسكرية مهنة كغيرها لا تقف حائلاً أمام القيام بدور الانتلجنسيا. لكن هذا الوضع لم يدم طويلاً. ويبدو لي أن أزمة المثقفين قد بدأت ونمت تدريجياً مع تحول الانظمة الجديدة إلى تكتلات مصالح حقيقية ملتفة حول الدولة، لا هدف لها سوى الحفاظ على هذه المصالح. وقد أدى هذا التحول في نظري إلى عدة أمور:

أولها انقسام وتقسيم الانتلجنسيا وتشتيتها العملي وإفقادها البوصلة التي كانت تمثلها المواقف والخيارات والرؤى الايديولوجية التي صاغتها من قبل. إن ما حصل هو نوع من الفطام قبل الأوان أو التيتّم الإجباري للانتلجنسيا، وسقوط أوهامها القومية والاشتراكية واليسارية. وقد شكل هذا ضربة حقيقية لمعنوياتها.

وثانيها، ومع تفاقم الطابع الديكتاتوري لمعظم هذه الأنظمة، وبقدر ما

قادها تبلور قاعدتها الطبقية أكثر، والإمساك بها من قبل أصحاب المصلحة الحقيقية فيها، فقد ضيقت من هامش مبادرة المثقفين وفرضت عليهم الاختيار بين التحول إلى أدوات ووسائل في يد الطبقة الجديدة والنظام، أو الخروج على النظام والتحول إلى بناة لأحزاب معارضة غير مشروعة، والقبول إذن بالتخلي عن كل شيء والتعرض لشتى أنواع القهر والاضطهاد، بما في ذلك الشهادة المجانية، دون أمل بشيء أو قدرة على تحريك شيء.

إن أزمة المثقفين نابعة في نظري من نجاح النظام العربي في تجميد وتكسير الدينامية الاجتماعية التي تتركز في هذه المفاصل الاجتماعية الحساسة جداً أو هذه البرازخ، والتي لا قيمة للمثقفين إلا بلعب دور «الدينامو» فيها. فقد فرض عليها القطيعة اتجاه السلطة التي تريد استخدامهم المحض كأدوات، واتجاه الكتلة الكبرى من الشعب التي، بسبب فقدانها الإيمان بنفسها وقدراتها، تنتظر منهم الشهادة والقيادة، وتنظر إليهم نظرتها إلى المهدي المنتظر القادر بعلمه ومعرفته ونوره على تحقيق التغيير ومقاومة السلطة وحل مشكلة البؤس والقهر. ومع دوام هذه القطيعة واستمرارها منذ بداية السبعينات، وانعدام أي فرصة للعب دور في السلطة أو في المعارضة، ومع تحول كل تفكير جدّي بالشأن العام، وكل عمل سياسي، إلى محرمات وجريمة، لم يعد أمام المثقفين، أو أمام القسم الأكبر منهم، إلا الالتئام على أنفسهم والانغلاق عليها وتكوين نوع من الطائفة الصغيرة المضطهدة والمحبطة التي لا تطمح في لعب أي دور عام، وليس لها من أمل أكثر من أن تحقق وجودها وتهتم بشؤونها الخاصة، تماماً كبقية طوائف المجتمع الأخرى. ان المطلوب منها أن تتحول عن الشأن العام لتصبح مثل الحدادين والنجارين وأصحاب المهن الأخرى، طائفة مهنية محترفة للكتابة في مجتمع مركب على الأصناف والطوائف، مثل مجتمعات القرون الوسطى. فالسياسة فيه ليست شأنا عاماً وإنما هي من الشؤون الخاصة، وتشكل هي ذاتها مهنة أو حرفة تتوارث وتنظم طائفياً وأصنافياً كما تنظم طوائف الحدادين والنجارين والصاغة والتجار. وهنا يكمن في الحقيقة مقتل الانتلجنسيا.

ولو تأملنا في هذا الوضع قليلاً لوجدنا أن المشكلة الكبيرة الراهنة للمثقفين

لا تكمن أبداً في نقص إنتاجهم الفكري أو الأدبي أو في غياب الإبـداع أو روح التجديد عنه، ولا تكمن كذلك في حرفة الكتابة أو في الكتابـة كمهنة أدبيـة أو كحرفة معيشيـة، بل يمكن القـول إن الكتّاب لم يكـونوا في أي مـرحلة أكثر غنىً وازدهاراً مما هم عليه الآن، ولم يتمكنوا قط في أي حقبة ماضيـة أن يرتفعـوا إلى الوضعية«المريحة»التي أتاحها لهم الإنفاق الكبير من قبـل الأنظمـة أو الدول عـلى الصحـافة أو النشر بشكـل عـام. إنما تكمن أولاً وأخيـراً فيـما يمكن أن نسميـه «خصي» النخبة المثقفة السيـاسي، وهو الـذي يزيـد من الحجم والصحة العـامة للحيوان مع إفقاده في الوقت نفسه كل شوكته وحيـويته ومعنـوياتـه. إن حرمـان المثقفـين من لعب أي دور سياسي، أي من الارتفـاع إلى مستوى العمـل العـام والعمومي، يعني «كسر سمهم» وجعلهم كالأفعى التي انتزع نابها، وسيلة للّعب والتسلية وتخويف الصغـار. وهذا يعني حـرمانهم من تحقيق أنفسهم في المستـوى الأهم من وجودهم باعتباره بالأسـاس، وبعكس ما هـو سائـد في المهن والحرف الأخـرى، مركـز تكوين العـام وتـأمله لنفسـه وبلورتـه لـروحـه العميقـة، أي بوصفهم همزة وصل، أو العصب الرئيسي في المجتمع، تفكيراً وردود أفعال. إن الوضع يكـاد يشبه في هـذا الميدان الشلل النـاجم عن فقدان الجسم لأي حـافز مادي أو معنوي. إنه يكبر بيولوجياً ويتضاءل نفسياً ومعنويـاً وأخلاقيـاً. ذلك ان الشأن العام هو ميدان التحقق والكبر الأخلاقي والمعنوي الوحيد.

في الواقع ان مايجعل المثقفين كتلة فاعلة ويعـطيهم دوراً متميزاً في المجتمـع ليس الفكر وحده أو العمل الفكري الأدبي والفلسفي بشكل عام، ولا السيـاسة بوصفها انتماءً أو ممارسة في إطار منظم في اتجاه أخـذ السلطة أو التعامـل بها، أو في اتجاه الإصلاح السياسي والأخلاقي، وإنما قدرتهم على الربط بـين الميدانـين، والتحـول إلى برزخ تلتقي فيـه وتمتزج ميـاه بحرين لا قـرار لهما، ليتشكـل أحـد المفـاصل الأسـاسية والتي لا غنىً عنهـا للهيئـة والجسم الاجتـماعي. فيحفظ لـه بذلك التوازن والروية والمقياسية والمرونة المطلوبـة جميعاً من أجـل تكوين ملكـة التجدد والتكيف والتأقلم العام مع تغير الظروف والتـاريخ. فـإذا غاب المنـظور السياسي تحول المثقفون إلى محترفي كتـابة، وإذا غـاب المنظور الفكـري والتأمـلي

تحولوا إلى محترفي سياسة بمعنى البحث اليومي على المنافع والمصالح الشخصية. وكلاهما مما نشهده بقوة في مجتمعنا نتيجة لانحطاط السياسة والثقافة معاً وتحولهما من التزام إلى مهن للمعاش.

هذا هو الإطار النظري والتاريخي لأزمة المثقفين العرب، وهي جزء من الأزمة العامة للسياسة والمجتمع العربيين. لقد زاد الحديث في الأعوام الماضية عن خيانة المثقفين وتعاملهم مع السلطات وزاد بالمقابل الحديث عن ضرورة فصل الثقافة عن السلطة وابتعاد المثقفين بشكل عام عن السلطة. وفي اعتقادي إن هذا ليس هو الطريق للخروج من الأزمة. إن المثقفين ليسوا من خارج المجتمع، ولا فوقه ولا تحته، وهم لا يعانون كمجموعة شديدة الحساسية في الجسم الاجتماعي أقل مما يعانيه غيرهم من الفئات. بل إن وضع المثقف أكثر هشاشة بكثير من وضع الحرفي، لأنه موجود في قلب العام والشأن العام، دون حماية، حتى فيما يتعلق بتأمين ضرورات الحياة الأولية. وهذا ما يجعل إمكانية الضغط عليه قوية وسهلة. والهدف، انه لا ينبغي طرح موضوع المثقفين من وجهة النظر الأخلاقية الفردية فقط، بالرغم من أهمية هذه الناحية الأخلاقية عموماً وفي كل الأوضاع، ولا من زاوية الاستقالة المعنوية للعمل الفكري أو للمثقفين من السياسة. فالأمر يتجاوز الأوضاع العادية التي يمكن البحث فيها عن العلة في الفرد، لتتحول إلى مسألة اجتماعية تخص النظام العام كله، وطريقة عمله والمجالات المفتوحة فيه للعمل السياسي والفكري معاً، وللعمل والإنتاج بشكل عام، بل تتعلق في الإجابة على سؤال فيما إذا كان ما نتحدث عنه يشكل نظاماً مدنياً بالمعنى الحرفي للكلمة، أي نظاماً مستنداً إلى حد أدنى من المواضعة والنظر العقلي الإنساني، وليس ثمرة مباشرة وطبيعية لسيطرة الأقوى كما في الاجتماع الغريزي.

إن من غير الممكن والمشروع أن نعتقد أن المثقفين يمكنهم الخروج عن النظام أو تجاوزه، ومن ثم أن نعتقد باستثنائهم من الخضوع، مثلهم مثل غيرهم، لقوانين هذا النظام. بل إن وضعهم الدقيق جداً يجعلهم أول من يتأثر بتدهور الطابع القانوني والعلائقي، أي المدني، للنظام الاجتماعي، وذلك تماماً

بعكس ما يعتقد الناس من أن قوة مركزهم الاجتماعي تحميهم من الاضطهاد. إنهم يصبحون عرضة للقمع الشديد بقدر ارتفاع مكانتهم الاجتماعية وبالتالي إمكانية تأثيرهم في المجتمع. وربما ظهر ذلك بشكل أقل اليوم، لكن فقط بسبب بعض الظروف التي يكون فيها النظام السياسي ضعيفاً جداً مع اعتماده على شرعية خارجية وخوفه من موقف الرأي العام الغربي. أما في حالة شعور النظام بقوته الداخلية، أو عدم اهتمامه بالرأي العام الخارجي، أو ضلوع هذا الرأي معه، فإن قتل المثقفين، كما تدل على ذلك تجارب العقود القليلة الماضية في الوطن العربي كما في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، يصبح الهواية المفضلة لأنظمة الطغيان. وهكذا رأينا مراراً كيف أنه في كل مرة كانت تضرب فيها الحريات يصبح المثقفون أول من يتعرض للقمع. وبالمثل، في كل مرة تتدهور فيها الأوضاع المادية للمجتمع ويصبح فيها من الصعب تأمين المعاش، يكون المثقفون في طليعة المحتاجين والمعوزين، باستثناء من ارتبط مباشرة بالسلطة.

أزمة المثقفين هي إذن أحد وجوه أزمة المجتمع والغياب الموضوعي لأي مكانة للتفكير الجدّي والروية والالتزام الجماعي والمصلحة العامة، في النظام الاجتماعي ـ السياسي القائم. وهو ما يفسر تدهور النظام هذا وانحطاطه المادي والمعنوي والأخلاقي والسياسي، بما في ذلك تدهور دور المثقفين ومن ثم أخلاقيتهم هم أنفسهم، باعتبارهم مركز هذا التفكير العام والالتزام الجماعي ومرآته وأداته. فالمثقفون كغيرهم، لا يستطيعون مقاومة الانحدار والتقهقر القانوني والسياسي والأخلاقي للمجتمع، ولا يمكنهم إلا أن يتأثروا به، بل ويكونوا أيضاً في طليعته، فالسمكة تفسد أولاً من رأسها. وأول ما يصاب بالتفسخ هو المنطقة الأكثر حساسية وبالتالي هشاشة.

ولهذا، فإن المثقفين لا يمكنهم أن يلعبوا فيما بعد دوراً حقيقياً في إعادة الطابع المدني للمجتمع إلا بقدر ما ينجحون هم أنفسهم في تجاوز أزمة الضمير العميقة التي يعيشونها بين عملهم العام وسلوكهم الخاص. ولحسن الحظ إن هناك في كل المجتمعات من تتيح لهم الظروف أن يبقوا نار الالتزام العام والأخلاقي مشتعلة، ولو على ضعف، حتى إذا جاءت الأوضاع المناسبة اشتعل

الحقل كله. وعندئذ، فإن المثقفين لا بد أن يلقوا بثقلهم في معركة بناء النظام المدني وترسيخه من خلال العمل على إحياء المقاومة الاجتماعية المتعددة الأشكال لهذا الانحطاط. لكن المثقفين لا يمكنهم لوحدهم تغيير الأوضاع المرتبطة بوجود سلطات ونظم ملموسة، لا من داخلها ولا من خارجها، وإنما لا بد لهم من الالتحام والاندماج في صحوة عامة وطنية تعم أجهزة الدولة والمجتمع معاً.

لكنني أعتقد أن الظروف العامة أصبحت تسمح وتستدعي أن يذهب العمل من أجل إحياء الشأن العام والحياة المدنية، إلى ما بعد المجال والإطار الإنساني والأخلاقي الذي كانت تعبر عنه وما زالت حركة حقوق الإنسان. لقد لعبت هذه الحركة دور الشمعة المضيئة التي أبقت على فكرة احترام الإنسان حية في حقبة الهمجية المنفلتة من عقالها. لكن تغير المناخ الدولي والإقليمي معاً، واشتداد أزمة النظام السياسي القائم على العصبية الطبيعية بل الغريزية، أي على القوة المتوحشة، أصبح يتطلب العمل من أجل الانتقال إلى مستوى أعلى من النشاط العام، هو العمل الاجتماعي الواسع والعربي. وفي الوقت الذي لم يصبح فيه من الممكن بعد إصلاح الأطر السياسية الراهنة التي فسدت تماماً، ولا يمكن العمل من خلالها، صار ممكناً، بل ضرورياً، تكوين لجان التضامن العامة والدفاع عن الحريات والمطالب الشعبية، على نطاق الوطن. وهدفها التوعية العامة والتنبيه من خلال الندوات والمنتديات إلى المشاكل والصعوبات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والمساهمة في بلورة الحلول المناسبة لها، ثم تنظيم تظاهرات الدعم والمساندة العملية للجماعات والفئات والشعوب العربية المنكوبة أو المهددة حيثما برزت الحاجة دون تمييز على نطاق الوطن العربي.

إن الأزمة الخانقة الاقتصادية والإدارية والعقائدية التي تعيشها المجتمعات والنظم الراهنة لا تفتح فقط وبقوة آفاق العمل العام والملتزم أمام المثقفين، وإنما تعطيهم الفرصة التاريخية لاستعادة هويتهم ومكانتهم الاجتماعية ولعب دور كبير في التحول الديمقراطي القادم لمجتمعاتنا. ولعل أكثر ما قدمته الندوات والتجمعات التي شهدها المثقفون العرب في العقد الماضي، هو إتاحة الفرصة للمثقفين على اتساع الساحة العربية لتجميع أنفسهم والتعرف على ذاتهم

والتفاعل والتواصل استعداداً للمساهمة الجماعية في بلورة رؤاهم ودورهم القادم في المجتمع العربي، وشحذ أسلحتهم النظرية التي سوف تحتاجها الحركة الاجتماعية لتحقيق أهدافها. وهذه هي المهمة الرئيسية في نظري للمثقفين اليوم على طريق إعادة بناء قوى التغيير التي سيلعبون فيها، بغياب الطبقات القوية التكوين، من جديد، الدور الأول والفاعل.

# العلماء وتجربة التنظيمات في القرن التاسع عشر

د. خالد زيادة

## I

يواصل الجبرتي في تاريخه عجائب الآثار عمل أحمد جلبي عبد الغني في: «أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات»[1]. ويجعل الجبرتي من أوضح الإشارات مرجعاً له في السنوات الأولى التي يؤرخ لها[2]. إلاّ أن دوافعه لكتابة عجائب الآثار تختلف في الأصل عن دوافع المؤرخين المصريين السابقين وإن انطلق من أعمالهم. فقد عمد إلى جمع أخبار تراجم علماء ورجال عصره، وقد أوضح لاحقاً: «فلما رأيت ذلك وعلمت سببه، وتحققت رغبة الطالب لذلك، جمعت ما كنت سودته، وهي تراجم فقط دون الأخبار والوقائع». وكان يجمع أخبار التراجم بناءً على طلب المرادي، من خلال الشيخ الزبيدي، لإكمال سلك الدرر[3]. إن الأحداث التي شهدها الجبرتي بنفسه هي التي حضّته على إكمال التراجم بالأخبار. وإذا كان الجبرتي قد وصل أحداث

---

(١) انظر محمد أنيس: الجبرتي ومكانته في مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني، ضمن: عبد الرحمن الجبرتي؛ دراسات وبحوث، الهيئة العربية العامة للكتاب ١٩٧٦، ص ٩٥ - ١٢٠.

(٢) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: عبد الرحمن الجبرتي وأحمد شلبي عبد الغني، المصدر السابق، ص ١٨٣ - ٢٠٧.

(٣) فؤاد محمد الماوي في مقدمته لـ: أوضح الإشارات فيمن ولي مصر والقاهرة من الوزراء والباشات. القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٨ - ٣٩.

عصره بأحداث ختم بها أحمد عبد الغني تاريخه، فإن خلافاً بين التاريخين يبرز لدينا، لا من حيث الشكل والمنهج فقط، بل من حيث نقطة الارتكاز التي يدور حولها التدوين.

جعل أحمد جلبي عبد الغني في أوضح الإشارات من الولاة الأتراك، أي ممثلي الدولة، نقطة الارتكاز في تدوين التاريخ، فالسلطة لديه هي التي تضع فواصل هذا التاريخ وترسم خطوطه العريضة، فيبدأ مع خير بيك أول من عيّنه العثمانيون لتولّي مصر وحتى مصطفى باشا أمير ياخور ١١٤٩ هـ/ ١٧٣٧ م. لكن هذا التاريخ الذي يوقعه دخول الولاة وخروجهم، ويضمنه استمرار مراسم الدولة، يبدؤه الجبرتي مع مطلع القرن الثاني عشر الهجري، فيجعل تعاقب الأعوام أداته لمراقبة سير التاريخ، ومن هنا تكرار ذكر فيضان النيل سنة بعد سنة. إن مسرح هذه الأحداث هو إقليم مصر الذي يتقرر مصيره انطلاقاً من قلبه ومركزه مصر القاهرة. كذلك فإن الأزهر، حسب تعبير الجبرتي، هو قلعة العلماء وتعاقب رجاله يوقع خطى الأحداث التي يرقبها ويسجلها. إلّا أن هذه العناصر التي تطغى على مشهد دولة تتلاشى وتنحلّ مراسمها، لا تشكل مادة التاريخ، فالجبرتي يمهد لمدونته بذكر طرف من خبر الجراكسة المماليك: «واستهل القرن الثاني عشر، وأمراء مصر فقارية وقاسمية»[٤]. إن عودة المماليك تحشد الأحداث بمبرراتها فيكتب في نهاية القرن إياه، الذي جعله مسرحاً لتاريخه، وبعد أن استفحل شأن أمراء المماليك فيتعقب أصولهم، وينبىء بانقسامهم الذي غيّب مشهد الدولة وبعثره.

لم يعد وفود الولاة الأتراك يعطي لأحداث مصر تفسيرها، وقد أصبحت صراعات الأمراء مادة التاريخ وغايته. إن انفصالاً مرتقباً لمصير مصر عن استامبول تستعجله أحداث نهاية القرن الثامن عشر لتربطه بالمشرق. والأحداث التي تجري خارج الإقليم ومركزه قلّما تسترعي اهتمام مسجّل التاريخ؛ ولا نجد لدى الجبرتي ما يشير إلى أن محاولات السلاطين المصلحين في استامبول على

(٤) الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار. دار الجيل - بيروت. ج ١، ص ٤٢.

امتداد القرن الثاني عشر هجري/ الثامن عشر ميلادي، قد تركت أي صدى في صفحات هذا التاريخ. إن العلماء الذين يؤرخ لهم الجبرتي لا يعيرون مسألة إصلاح الدولة أي اهتمام فضلاً عن انحلالها. يتساءل الوزير المصلح راغب باشا الذي قدم مصر والياً عام ١١٥٨ هـ/ ١٧٤٥ م عمّا أصاب حال العلم في مصر فيعتذر له المشايخ(٥). إن الوضع يبدو غير قابل لأي إصلاح، والجبرتي يعكس تاريخاً تتحكم فيه المنازعات على السلطة التي نزلت بإقليم مصر إلى الحضيض. والدولة التي كانت من قبل تتحول تدريجياً مع انتصاف القرن إلى مجموعة من رجال حرب ومنازعات من أرباب العكاكيز والوجاقلية. إن نزول البلاء واختلال أحوال الديار المصرية(٦)، ترافق مع بداية صعود علي بيك الكبير (ت ١١٨٧ هـ/ ١٧٧٣ م) فهل ثمة حنين يبديه الجبرتي لمراسم الدولة الآخذة بالتلاشي؛ لقد غدر علي بيك ونفى وفرق واستأصل ومنع ورود الولاة العثمانية(٧). وغياب السلطة التي يفتقدها المؤرخ يفسح في المجال للفوضى واختلال الأحوال. ويذهب علي بيك من ناحيته إلى إعلان عدم شرعية الدولة العثمانية: هؤلاء العثمانية أخذوها بالتغلب ونفاق أهلها(٨). ومع ذلك، فإن صورة معاكسة يقدمها الجبرتي لعلي بيك الذي نشر الأمن وعاقب الكبار بجناية الصغار فأمنت السبل وانكفت أولاد الحرام(٩). فبين دولة يضمن استمرارها وحدة الأمة، وبين بروز الأمراء المماليك الذي يفسح في المجال لدور متصاعد للعلماء، يسهب الجبرتي في وصف الأحداث المتنافرة التي لم تصل إلى غايتها. فلم يتمكن الجراكسة من إحلال دولتهم محل دولة العثمانيين. فسيطر صراع الأمراء والولاة وأعوانهم على ما تبقى من سنوات القرن، ولم يقطع «الحدث المروع» الذي هو الاحتلال الفرنسي من مسلسل أخبار الجراكسة إلاّ لأمد قصير.

---

(٥) الجبرتي: تاريخ. ج ١، ص ٢٢٩.
(٦) الجبرتي: تاريخ. ج ١، ص ٣٥٣.
(٧) الجبرتي: تاريخ. ج ١، ص ٤٣٢.
(٨) الجبرتي: تاريخ. ج ١، ص ٤٣٣.
(٩) الجبرتي: تاريخ. ج ١، ص ٤٣٣.

إن عناصر مشروع المماليك نجد تفسيرها في التطورات اللاحقة. فمنذ علي بيك الكبير تجمعت في مصر فكرة محاربة الدولة العثمانية والاستقلال عنها، وإنشاء جيش محلي/ مملوكي بدعم غربي، ثم الامتداد نحو الشرق. وقد أفشلت صراعات الأمراء هذا البرنامج الذي بلغ ذروته في وصول عساكر الأمير محمد أبو الذهب إلى دمشق. إلّا أن هذه التطورات ستترك تأثيرها على الوضع الداخلي، ونشهد منذ منتصف القرن الثامن عشر صعود دور العناصر المحلية المتمثلة بالعلماء والكتبة الأقباط. ويذكر الجبرتي على سبيل المثال: «إن كاتب علي بيك القبطي رزق بلغ في أيامه من العظمة ما لم يبلغه قبطي فيما رأينا»[١٠]. كان الاعتماد على الكتبة الأقباط تقليداً قديماً استمر مع العثمانيين، فالشؤون المتعلقة بالصيرفة والمحاسبة وإمساك الدفاتر عادة ما كانت توكل إلى العناصر المسيحية الأهلية. وبالنسبة للإدارة العثمانية فقد حصرت السلطة في أيدي عدد من الحكام الأتراك في الولايات العربية واستعانت بخدمات المحاسبين المسيحيين، فشكلت بذلك أقلية متسلطة على مجتمع لم يندمج في التقاليد العثمانية. ومنذ أن أزيح العلماء عن مهام الإدارة التي كانت لهم قبل السيطرة العثمانية في مصر والشام، فإن مسيرة الدولة في الولايات العربية كانت تتجه نحو التقلص والاضمحلال. وكان العدد القليل من الحكام العثمانيين وأصحاب المناصب الأتراك الذين يوفدون إلى هذه الولايات سرعان ما ينقلون إلى أماكن أخرى أو يندمجون هم أنفسهم في التقاليد المحلية في حال استقرارهم. وقد زاد في ضعف الرقابة على الولايات العربية تسرب العناصر المحلية إلى قوات الانكشارية وانتشار السلاح في أيدي الأهالي. وإذا كانت طبقة الكتّاب في استامبول قد وسعت حدود دورها، فإن آثار ذلك لم تظهر في الولايات العربية، ويعود ذلك إلى كون طبقة كتاب الدواوين في استامبول، منذ أواسط القرن السابع عشر، كانت تعمق الوجهة المفضية إلى خلق حكومة مركزية لا تأخذ بالاعتبار شؤون الولايات.

اتصفت الأجهزة الإدارية العثمانية في الولايات العربية بالضيق والتقلب،

---

(١٠) الجبرتي: تاريخ. ج ١، ص ٤٣٤.

وكان الدفتردار أبرز الإداريين بعد الوالي قد اعتمد على عـدد قليل من المعـاونين الأتراك عموماً، والكتبة المحليين المسيحيين(١١) خصوصاً. ولم تفلح جهـود بعض الولاة للتخلص من خدمات هؤلاء الكتاب كما يذكر أحمد عبد الغني في أحداث مطلع القرن الثامن عشر(١٢). بالمقابل، فإن التقاليـد الادارية العثمانية لم تسمـح بتكوين إداريين محليين. فغرقت الإدارات العثمانية في الولايات المتحدة في عزلـة سرعان ما تفاقمت مع مـطلع القرن الثـامن عشر، فتحولت إلى أقليـات غريبـة عن المجتمـع تحميها مجمـوعات من العسـاكر الغـرباء. ونستـطيع أن نتـابع من خلال الجبرتي اضمحلال الحكومة العثمانية في مصر وانهيار أدواتها، مما أفسـح في المجال لبروز العناصر المحلية المتمرسة في شؤون الإدارة، وكان الكتبة الأقباط في طليعة هذه العناصر بغير منازع.

ينـدرج توسـع نفوذ المماليك في مصر منـذ منتصف القـرن الثـامن عشر في مشهد يتوسع غرباً وشرقاً، تبدو فيه القـوى المحلية قـد غلبت سيطرة استـامبول وفرضت الاعتراف بها. ففي طرابلس الغـرب تمكنت أسرة القرمنـلي أن تؤسس حكماً وراثياً منـذ ١٧١٣ م، استمر مـا يزيـد عن القرن من الـزمن. وفي بغداد وضع المماليك أيديهم على السلطة وأسسوا حكماً وراثياً استمر زمناً ممـاثلاً للحكم القـرمنلي. ويتنـازع المشهد الشـامي في وسط القـرن وضعـان، الأول في دمشق حيث تـواصل نفـوذ استـامبـول من خـلال الـولاة المتحـدّرين من أسرة العـظم المحلية، والأخر في عكا التي مدّ ضاهر العمر نفوذه إليها بعصيانـه على الـدولة، وقد تواصل نفوذ عكا مع الجزار وخلفائه حتى عام ١٨٣١.

وتعنينا هذه التطورات بمقدار مـا تعكس تبدلاً في المجتمـع والإدارة، وأمام تراجع سلطة استامبول وممثليها في الولايات، سيلجأ الحكّام المحليون إلى توسيع دور الكتّـاب والمحاسبـين المسيحيين واليهـود. ونجد أن الاستعـانة بـالمسيحيين الذين كانوا أكثر عدداً من اليهود والمنتشرين في سورية ولبنان وفلسطين قـد تمت

---

(١١) جب ربـون: المجتمـع الإسـلامي والغـرب. دار المعـارف بمصر ١٩٧١، الجزء الثـاني. ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٢) أحمد عبد الغني: أوضح الإشارات، ص ٣١٥.

لـدى آل العظم في دمشق ولـدى أمراء الشـوف في جبل لبنـان ولـدى مشـايـخ الشيعة في جبل عامل. ويقدم لنا ميخـائيل بـريك أخبـاراً تشهد عـلى تقدم دور المسيحيين منذ الوزير اسماعيل: «الذي أخذ من حمص اثنين نصارى وهم نعمـة ويوسف وعملهم يازجية وترقّوا عنده وكذلك أولادهم بعدهم ترقّوا وانشهر اسم بيت اليـازجي بحمص وتفرعنت النصـارى بزمـانه»[١٣]. ويـذكر بـريك التـطور الذي أصابه المسيحيون في وسط القرن الثامن عشر: «ما رأيت تاريـخ يخبر بـأنه صـار لهم (المسيحيون) عـز وجاه وسيط وسـطوة وذكر مثـل مـدة العشر السنـين الماضية في حكم أسد باشا»[١٤]. وقد أدى ذلـك إلى نمو البيئـة المسيحية في المـدن والأرياف، وتكونت عائلات من محترفي الكتابة مثل اليازجي الذين خدموا لـدى حكّـام دمشق وأمراء الجبـل في لبنان. وأولاد الصبـاغ الـذين عملوا في خـدمـة الضاهر والجزار. وكذلك أولاد مشاقة وقد وزعـوا خدمـاتهم لدى الجـزار وبشير الثاني بجبل لبنان، ومحمد علي في القاهرة. وبرزت عـائلة فارحي اليهـودية التي توزع أبناؤها في خدمة الولاة والحكام في عكا ودمشق والقاهرة واستامبول.

إن تتبـع دور الكتّاب المسيحيين واليهود نجـده بشكـل خـاص في الأعـمال والتواريخ التي خلفها الكتّاب أنفسهم، وكذلك في التواريخ التي سجلها الكهنة ورجال الدين المسيحيون. ونجد أن عكـا التي استقلت بإدارتهـا أصبحت مركـز استقطاب لهؤلاء الكتّاب النازحين من مناطق الشام المختلفـة. وخلال مـا يقرب من القرن من الزمن كانت عكا التي خضعت للضاهر والجزار وسليمان وعبد الله تنمي ادارة تعبر عن تحـالف الـطبقـة العسكـريـة مـع طبقـة الكتّـاب. وأول المسيحيين البارزين في عكا، الذين شقـوا الطريق أمـام اتساع دور الكـاتب هو إبراهيم الصباغ الذي رسم سياسة الضاهر المالية وأسس له إدارة تملك سجلاتها الخاصة بها ولا تخضع لإشراف استامبول المباشر. وتابع الجزار سيـاسة الضـاهر الإدارية مستعيناً باليهودي حاييم فارحي. وانتشر في عهده وعهد خليفتيه الكتبة

(١٣) مخائيل بريك: تاريخ الشام. حريصا ١٩٣٠، ص ٧.
(١٤) بريك: تاريخ، ص ٦٢.

في كل المدى الذي يخضع لعكا من اللاذقية حتى غزة[١٥].

كان هؤلاء الكتبة يتحدّرون بمجملهم من طائفة الروم الكاثوليك التي عرفت تنصيب أول بطريرك لها عام ١٧٢٤ م[١٦]. إن الانشطار داخل الكنائس الشرقية وإعادة اكتشاف المسيحيين لأنفسهم واللغة التي يعبرون بها عن ذواتهم يدخل في صياغة وضع الكاتب وخطابه. إن العربية ستصبح لغة الطقس المسيحي لدى الكاثوليك وسيمتد ذلك إلى الطوائف المسيحية الأخرى.

وفي الوقت الذي كان فيه المسيحيون يعيدون اكتشاف ذواتهم ويصيغون خطاباً عربياً، كان الكتّاب المتحالفون مع العسكر يتحررون من الارتباط والارتهان للمشايخ والولاة، فلم يعد الكاتب مجرد محاسب، بل أصبح حليفاً لا غنى عنه وعن خدماته، فمعرفته بالسكان والأرض جعلت منه خبيراً ضرورياً وشريكاً في اتخاذ القرارات ورسم السياسة. إن «الأمور الدولتجية» أصبحت من اختصاص الكاتب المسيحي الذي يسهم هو نفسه في صنع الباشاوات، وإن كان يخضع لهم ويربط مصيره بهم ويتلقى عقوباتهم[١٧].

إن المنطقة التي تبرز خبرة الكتّاب هي التي تمد عكا نفوذها إليها، وهي ذاتها التي شهدت نمو الجماعات المسيحية. إن عكا ودمشق ولبنان هي أقطاب هذا المدى الجغرافي الذي صنع خبرة الكتّاب الذين أخذوا تدريجياً وبثبات في كتابة التاريخ التي تجعل من المدى الجغرافي السوري مسرحها، كذلك فإن هذه الكتابات التاريخية تأخذ بالاعتبار التعاقب الزمني للحكّام ورؤساء الطوائف المسيحية، بمعنى أن التعاقب التاريخي يدور حول مركزي السلطة السياسية والدينية.

تجدر المقارنة بين تطورات متوازية في كل من استامبول وعكا والقاهرة،

---

(١٥) ZABBAL, F: L'Oulèma, le Chretien et le Soldat, thèse pour le Doctorat d'état, Univ. de paris III, p. 114-115.

(١٦) بريك: تاريخ. ص ٣.

(١٧) ZABBAL, F: L'oulema. p. 147-157.

ففي كل عاصمة من هذه العواصم كان نفوذ طبقة الكتّاب يتوسع ويسهم في تعزيز الإدارة وتعميق فاعليتها. إلاّ أن أثر نمو طبقة الكتاب سيظهر بوضوح في منتصف القرن التاسع عشر، عبر مسيرة خاصة بكل من القاهرة أو عكا أو استامبول.

## II

يبدو كتاب سلك الدرر للشيخ خليل المرادي مفتي الحنفية الشاب في دمشق، عملاً موازياً لـ عجائب الآثار للجبرتي. وقد لمسنا من قبل صلة قربى بين العملين اللّذين يعودان إلى عالمين دمشقي وأزهري، يعالجان القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر ميلادي. ومع ذلك، فإن عمل المرادي يندرج في سلسلة أعمال تجعل من دمشق منطلقها مثل الكواكب السائرة للغزي وخلاصة الأثر للمحبي. ويتبع المرادي دون أدنى تبديل التقاليد المتعلقة بذكر أخبار الأعيان والعلماء. إن انفتاح المرادي الشاب وزيارته لإستامبول ومقابلته الوزراء وكبار الكتّاب والسلطان مصطفى الثالث لم تغير شيئاً من عمله المتعلق بجمع أخبار العلماء وذكر تراجمهم. لا يعكس سلك الدرر التطورات التي كانت تحدث في استامبول إبان زيارة المرادي لها، كما أنه لا يعكس بصورة مباشرة التطورات التي كانت تحدث انطلاقاً من عكا والتي عانتها دمشق. إن الدولة تتلاشى خلف أخبار العلماء، وكذلك فإن سِير الحكّام والولاة ليست سوى ملحق لأخبار الفقهاء والمتصوفة. إن المدى الجغرافي نفسه يختفي ليحل مكانه الوعي المديني للعلماء، حيث التطابق بين العالم والحاضرة. إن مقام دمشق العلمي لا يجعلها تعادل القاهرة، كذلك فإن الأموي لا يجاري الأزهر في قوة تأثيره. ولم تستطع دمشق بالرغم من علوّ شأنها أن تحجب القدس وحلب في الدرجة الأولى وطرابلس وحمص وحماه في الدرجة الثانية. وعلماء جملة هذه المدن كانوا عرضة لتجارب استامبول والقاهرة على السواء. وهكذا يتبعثر المدى الجغرافي، في وعي العلماء، داخل هذه المدن. ومن هنا، فإن وحدة الحدث التي تضمنتها مركزية القاهرة وأزهرها، لا نجد ما يعادلها لدى المرادي فيها يخص سورية.

كان المرادي يعكس إذاً افتقار علماء الشام إلى المركزية التي نجدها في الجبرتي والتي يملكها علماء مصر من خلال قوة تأثير الأزهر واستقطابه للحياة العلمية. كذلك فإن توزعهم في المدن المختلفة كان يبعثر في إدراكهم الحدث التاريخي، ويحيله إلى المرتبة الثانية في وعيهم العلمي. إن هذه الفروق بين علماء الشام وعلماء مصر لا تخفي تطورهم المشترك في الإقليمين، فهنا وهناك مال العلماء إلى عدم الاعتراف بالتطورات التي تخترقهم أو تحيط بهم. وفي الوقت الذي كانوا فيه يدعّمون أجهزتهم الدينية المحلية ويكرسون دورها في محيطهم الأهلي، كانت العائلات الدينية التي يخرج منها العلماء الكبار تعمق جذورها في المحيط المديني، وتقبض على الوظائف الدينية العليا مثل وظائف الإفتاء والخطابة ونقابة الأشراف. ومثلت هذه العائلات من خلال علمائها الوجاهة المدينية باستحواذها على قيم العلم والشريعة والنسب. وبدا العلماء وكأنهم الضامنون لوحدة المجتمع المدني خارج السلطة الحاكمة. واستقر لهؤلاء العلماء دورهم في الوساطة بين الأهالي والعامة من جهة وبين الولاة والحكّام من جهة أخرى. وأصبحوا تبعاً لهذا الدور الوسيط، محط أنظار فئات العامة والتجار والحرفيين. واستقرار دور العلماء الوسيط يمكن أن نرده إلى الاستقرار النسبي الذي عاشته المدن، بحيث رسخت العائلات الدينية جذورها وتوسعت ثرواتها إن بتوليها على الأوقاف أو بالحصول على الملكيات والأراضي الزراعية أو بتعاطيها في أعمال التجارة[١٨].

ولن يؤثر على نفوذ علماء دمشق، بروز مركز آخر للوجاهة تمثل بالأغوات، أي قادة العسكر، الذين أصبحوا طرفاً هاماً في المجتمع المحلي، إثر انحطاط النظام العسكري العثماني، وانخراطهم في الحياة المدنية. فقد استطاع العلماء أن يحتفظوا بوجاهتهم ويحافظوا على دورهم. وبالنسبة لمصر والقاهرة، فإن بروز المماليك لم يقلل من شأن العلماء، بل على العكس من ذلك فإن تصاعد نفوذ أمراء المماليك أدى إلى توسيع دور العلماء وتدعيم أسسهم الاقتصادية بحصولهم

---

(١٨) ليندا شليشر: بعض مظاهر أحوال الأعيان بدمشق في أواخر القرن الثامن عشر (ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام) ـ جامعة دمشق، ١٩٧٨. ص ٣٣٧.

على الالتزامات في الأرياف. وفي القاهرة كما في دمشق فإن كبار العلماء كانوا يأتون في الغالب من العائلات الكبرى ويستحوذون على جملة من المصالح لا يشترك فيها صغار العلماء.

كان الجهاز الديني الذي يسيّره العلماء ويأخذ طابع المدينة التي ينتمي إليها، يضفي على مجتمع مقسم إلى طوائف حرفية وعسكرية وحدة طالما أن العلماء يتحدثون باسم الأهالي. إلّا أن هؤلاء العلماء كطلبة علم وحفظة شريعة حصّنوا أنفسهم ضد ممارسة السياسة وتسلم الحكومات في الوقت الذي أبعدوا أنفسهم عن ممارسة مهام الكتّاب. ولم يلبِّ العلماء الدعوة إلى تسلم السلطة حين بدت الظروف مناسبة لذلك. ويذكر البديري في أحداث عام ١١٦١ هـ/ ١٧٤٨ م، ما جرى بين والي الشام أسعد باشا العظم وبين العلماء الذين دعاهم إلى تسلم البلد بسبب سفره، فكان جوابهم: «نحن منا علماء، ومنا فقراء ـ متصوفة ـ ومنا مدرسون، وصنعتنا مطالعة الكتب وقراءتها، فقال لهم: هذا قراركم، وكيف وأنتم الأعيان، فقالوا: حاشا الله، إنما أعيان الشام القبوقول/ الانكشارية. فقال لهم: هذا قراركم وقد تحققتم بأن أعيانها والمحافظين لها القبقول، فعند ذلك أرسل خلف رؤساء القبقول وسلم البلد لهم»(١٩).

إن الواقعة التي يذكرها البديري تشير إلى تبلور جماعتين من الأعيان، العلماء من جهة والعساكر من جهة أخرى. وكانت الجماعات العسكرية مندمجة في حماية الولاة والحكام وممارسة الحكومات أيضاً. وإذا عرفت دمشق تسليماً من جانب العلماء للعسكر في شؤون السياسة والحكومة، فإن حلب تقدم نموذجاً خاصاً حيث شهد آخر القرن الثامن عشر صراعاً بين الانكشارية وبين الأشراف الذين يمثلون العائلات الكبرى في المدينة. وقد امتد الصراع سحابة نصف قرن، وترك آثاره على دور العلماء في القرن التاسع عشر.

وكان على علماء دمشق أن يواجهوا امتحاناً أكثر دقة مع وصول محمد أبي

---

(١٩) أحمد البديري الحلاق: حوادث دمشق اليومية. تحقيق أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة ١٩٥٩، ص ١١١.

الذهب إلى دمشق على رأس العساكر المصرية عام ١١٨٥ هـ/ ١٧٧١ م فقد أراد أبو الذهب أن يعين قاضياً ومفتياً كعلامة على سيطرته على المدينة، إلاّ أن العلماء رفضوا الانصياع، وعبر عن موقفهم الشيخ المحاسني الذي قال: «هذه بلدة حضرة مولانا السلطان مصطفى خان وتوجيه هذه المناصب له ولا يصح من غيره» ولم ينفع التهديد لأن العلماء قرروا مغادرة المدينة على المشاركة في حكمها بعد أن فرّ واليها وقاضيها العثمانيان: «فإما أن ترفع عنا العذاب وإلاّ نستأذنك ونأخذ جميع أهل الشام من فقراء ونساء وأولاد كبار وصغار، ونتوجه على وجهنا إلى أي مكان قدرّه الله تحت التهلكة، وافعل بعد ذلك بالبلدة ما شئت»[٢٠].

ونراقب لدى علماء مصر مواقف مماثلة لعلماء دمشق في حذرهم من تسلم مناصب السياسة أو المشاركة في الحكومات. إن علماء مصر/ القاهرة الذين كانوا يلعبون دور الوساطة بين الأهالي من جهة والحكّام من جهة أخرى قد عبروا في نهايات القرن عن عزوف منهم عن أخذ المبادرة السياسية، وفي تصورهم أن حرفة العلم لا تمتّ بصلة إلى السياسة والحكم. يورد الجبرتي في أخبار عام ١٢٠١ هـ/ ١٧٨٦ م ان حسن باشا مبعوث السلطان الذي اجتمع بالعلماء خاطبهم: «كيف ترضون أن يملككم مملوكان كافران وترضونهم حكاماً عليكم يسومونكم العذاب والظلم، لماذا لم تجتمعوا عليهم وتخرجوهم من بيتكم، فأجاب اسماعيل أفندي الخلوتي باسم العلماء متذرعاً: هؤلاء عصبة شديدة ويد واحدة»[٢١]. إن شرح هذا الموقف يأتي بعد سنوات قليلة. فقد واجه بونابرت العلماء عام ١٧٩٨ م بالسؤال نفسه؛ فعرفوه، أي العلماء: «إن سوقة مصر لا يخافون إلا من الأتراك ولا يحكمهم سواهم، وهؤلاء المذكورون، أي العلماء، من بقايا البيوت القديمة الذين لا يتجاسرون على الظلم كغيرهم»[٢٢].

---

(٢٠) سليمان أحمد المحاسني: حلول التعب والآلام بوصول أبي الذهب إلى دمشق الشام، تحقيق صلاح الدين المنجد. دار الكتب الجديدة، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٢.

(٢١) الجبرتي: تاريخ. ج ١، ص ٦٣٢.

(٢٢) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٩٤.

إن الطبيعة الحذرة للعلماء ترجع إلى عوامل مختلفة، وفي الأصل فإن العثمانيين أبعدوا العلماء في الولايات العربية عن الاضطلاع بأي مهمات إدارية وسياسية. كذلك، فإن العثمانيين قد أبعدوا العلماء من الأهالي عن مناصب القضاء الكبرى وأسندوها إلى قضاة معينين من استامبول مباشرة. وخلال مرحلة طويلة من القرنين السادس عشر والسابع عشر كان العلماء على مستوى المدينة يندرجون في نوع من الحرفة الفقهية تناط بأفرادها المهمات الشرعية اليومية. هذا الشكل العرفي الذي اتخذه الجهاز الفقهي أبعد العلماء عن مهام الحكم والإدارة وقطع بين الجهاز الفقهي وبين الجهاز الإداري. إن تطورات القرن الثامن عشر هي التي صاغت الدور الوسيط للعلماء بين الأهالي والحكّام، ومع ذلك فإن هذا الدور لم يقلّص بشكل حاسم المسافة التي فصلت العلماء عن الإدارة ومناصب الحكم. إلّا أن التطورات المتسارعة في مصر في نهاية القرن الثامن عشر، وفي الشام في بدايات القرن التاسع عشر ستضع العلماء في مواجهة تجربة السلطة.

## III

حمل القرن الثامن عشر في نهايته تطوراً للدور الذي لعبه العلماء خلال مرحلة طويلة سابقة. والواقع أن الحملة الفرنسية ١٢١٣ هـ/١٧٩٨ م التي شكلت نهاية مؤقتة لصراعات الأمراء المماليك المتخاصمين في مواجهة مع الولاة العثمانيين، دفعت العلماء إلى ممارسة دور جديد آلوا إليه نتيجة إلحاحات منوعة. إن جزءًا من هذا الدور هو استمرار للدور الوسيط الذي لعبه العلماء واضطلعوا به بين الحكّام والرعيّة. إلّا أن غياب الأمراء المماليك والأتراك قد جعل العلماء الطرف البارز الذي تقدم إلى واجهة الأحداث، خصوصاً أنهم ينبثقون من صفوف الأهالي والعائلات الدينية. لقد مارس العلماء دوراً وسيطاً بين الفرنسيين والأهالي خلال زمن الحملة، أي انهم استمروا في دورهم التقليدي، ولكن ذلك تم من خلال موقع الحكم، فقد شكل العلماء الهيئة التي يفترض بها أن تكون بديلاً للحكومة العثمانية في إقليم مصر، وبديلاً للنفوذ الذي لعبه أمراء المماليك.

إن مشاركة العلماء في هذه الهيئة ـ الديوان ـ لم تأت نتيجة لرغبتهم في الاضطلاع بأمور الدولة والسياسة، وإنما جاءت بعد غياب القوى التي كانت تقوم بأمور الحكومات وفصل السياسات. وانطلق العلماء في تبرير مشاركتهم في أعمال الديوان من دوافع فقهية، فلا بد من إشغال الموقع الذي يضمن استمرار مصالح عموم المسلمين، فلا يمكن تعطيل الأحكام إذ في تعطيلها فساد مصالح المؤمنين. كانت هذه الصياغة الفقهية من صنع كبار العلماء الذين يشغلون الوظائف العليا في الأزهر. إلّا أن تعبيراً مختلفاً جاء من بين بعض العلماء الكبار وصغار المشايخ أيضاً تمثّل برفض الخضوع لواقع فريد لا قِبل لهم به، جعل السلطة الفعلية بأيدي محتلٍ غير مسلم. إن رفض التعامل مع سلطة أجنبية وغير مسلمة صنع من جهته دوراً، فصاغت الأحداث موقعاً جديداً تمثّل بالزعامة الشعبية التي طوّعها خلال عقد من السنين نقيب الأشراف عمر مكرم.

جاء رد الفعل الأول على ورود الأخبار بوصول الفرنسيين من نقيب الأشراف الذي رفع البيرق وتبعه الألوف من العامة والأهالي[٢٣]. ومكث العلماء يقرأون الدعوات، وشارك المتصوفة من أتباع الطرق في إقامة الأذكار في الأزهر[٢٤]. وحين استقر الفرنسيون في القاهرة بادر العلماء الذين لم يغادروا المدينة إلى الاتصال بهم: فاتفق رأيهم على أن يرسلوا مراسلة إلى الإفرنج ينتظروا ما يكون جوابهم[٢٥]. فأرسل كبير الفرنسيين يطمئنهم، فاطمأن المشايخ الكبار الذين غادروا إلى الجيزة مثل الشيخ الصاوي والفيومي والسادات وغيرهم. أما عمر أفندي نقيب الأشراف فإنه لم يطمئن ولم يحضر[٢٦]. ومثله فعل الشيخ الأمير والشيخ العطار[٢٧]. إن عشرة من كبار علماء الأزهر كانوا في عداد الديوان الذي شُكل لفصل الحكومات[٢٨]. إلّا أن هؤلاء العلماء الذين

(٢٣) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٨٦.
(٢٤) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٨٥.
(٢٥) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٩٢.
(٢٦) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٩٣.
(٢٧) دراسات حول الجبرتي، ص ٢٤٠.
(٢٨) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٩٤.

ينفرون من أعمال الحكومة والدواوين أشاروا بتقليد مناصب الشرطة والاحتساب والعسكر لجنس المماليك.

وكان ثمة تفاوت بين تصور الفرنسيين للدور الذي يمكن للعلماء أن يلعبوه، وبين تصور العلماء عن أنفسهم. فنظر العلماء إلى مشاركتهم في الديوان على أنها استمرار لدورهم السابق في الوساطة وطلب الشفاعة، فتشفعوا في أسرى المماليك فأطلقوا، وطلبوا التخفيف من السلفة المفروضة على التجار فلم يجابوا[٢٩]. وقد استمر العلماء ملجأً للعامة، فلم يبدل الأهالي نظرتهم إلى العلماء في الفترة الأولى من الاحتلال الفرنسي على الأقل. وقد لجأ أهل السوق إلى علماء الأزهر للتوسط لدى الفرنسيين: «في يوم الثلاثاء طلبوا (الفرنسيون) من التجار بالأسواق وقرروا عليهم دراهم على سبيل القرض والسلفة مبلغاً يعجزون عنه وأجلوا لها أجلاً مقداره ستون يوماً فضجوا وتشفعوا واستغاثوا وذهبوا إلى الجامع الأزهر والمشهد الحسيني وتشفعوا بالمشايخ فتكلموا لهم ولطفوها إلى نصف المطلوب ووسعوا لهم في أيام المهلة»[٣٠].

وفي الوقت الذي قبل الشيخ البكري أن يتقلد نقابة الأشراف بدلاً من عمر مكرم الغائب عن القاهرة، كان يتكون الرأي الذي يبرر فيه العلماء قبول إجراءات الفرنسيين منعاً للضرر العام: «وبعضهم رأى أن ذلك لا يخلّ بالدين إذ هو مكره، وربما ترتب على عدم الامتثال الضرر»[٣١]. ومع ذلك، فإن العلماء ما كانوا في وضع يمكِّنهم من تسويغ كافة إجراءات الفرنسيين، ولم يكن الجهاز الفقهي وآلته المعرفية بقادر على ذلك. في هذا الوقت كانت السياسة الفرنسية في مصر تذهب إلى تصور شكل حكومي فعال، يتجاوز في واقع الأمر قدرات العلماء على ممارسة الأحكام. ومن هنا، جاء تشكيل محكمة القضايا التي تضم عدداً متساوياً من النصارى والمسلمين المدنيين للنظر في شؤون التجار والمواريث والدعاوى[٣٢].

(٢٩) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٩٦.
(٣٠) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ١٩٧.
(٣١) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٢٠٤.
(٣٢) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٢٠٩.

إن فشل الديوان المشكل من العلماء دفع إلى ترتيب ديوانين خصوصي وعمومي: يضم الخصوصي خمسة من المشايخ واثنين من التجار وممثلين عن النصارى القبط والشوام واثنين من الفرنسيين، مما أعطى دوراً أوسع لغير المسلمين في تسيير الشؤون العامة وممارسة الحكومات، وحسب رأي الجبرتي: ترفّع أسافل النصارى من القبط والشوام والأروام واليهود وركبوا الخيول وتقلدوا بالسيوف بسبب خدمتهم للفرنسيين، ومشوا الخيلاء وتجاهروا بفاحش القول واستذلال المسلمين[٣٣].

وقد فشل العلماء في استدراك هذا الوضع، في الوقت الذي أبدوا فيه فشلهم في منع الفرنسيين من إجراءاتهم التي تتجاوز الشرع والعرف. كان الفرنسيون يمعنون في فرض الضرائب ونزع الملكيات، وكانت تتجمع في آن معاً عناصر التمرد والثورة التي تتجاوز العلماء. إن ظهور الشيخ الكيلاني، المغربي الأصل، المجاور في مكة يأتي في هذا السياق، أما دوره فيبدأ بمحاربة الفرنسيين في جهة البحيرة قبل أن يأتي إلى القاهرة في ثورتها. إن حماس الأهالي يتجاوز حذر العلماء الكبار، فيصبح السوق بأهاليه مدفوعاً بحماس العلماء الصغار[٣٤] ومشايخ الطرق الصوفية، فضلاً عن دور عمر مكرم في التحريض على القتال. في هذا الهياج كانت مصداقية كبار العلماء تسقط فتنهب دار الشيخ البكري من قبل العامة ويسجن مع أولاده وحريمه[٣٥]. ويتعرض الشيخان الشرقاوي والسرسي للشتم والضرب، ورمى العامّة عمائمهم وأسمعوهم قبيح الكلام وصاروا يقولون: «هؤلاء المشايخ ارتدّوا وعملوا فرنسيس ومرادهم خذلان المسلمين، وأنهم أخذوا دراهم من الفرنسيس»[٣٦]. كان العلماء الكبار من أعضاء الديوان يسعون إلى تهدئة الحال والتوسط بين الأهالي والفرنسيين، بينما عامة الناس والمتصوفة ينادون بالجهاد. إن الجبرتي نفسه وهو من جملة أعضاء

(٣٣) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٢٥٠.
(٣٤) دراسات حول الجبرتي، ص ٣٣٤.
(٣٥) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٣٢٧.
(٣٦) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٣٣٥.

الديوان يرفض أن يتجاوز الشيخ المغربي وفقراء الطرق الصوفية شرعية التمثيل الذي يجهد العلماء الكبار للاحتفاظ به، في اللحظة التي بدا فيها الانشطار في صفوف العلماء بين كبارهم وصغارهم يهدد تمثيلهم وشرعيتهم، ليس إزاء الأهالي فحسب بل إزاء الفرنسيين أيضاً. إن صاري عسكر يخاطب العلماء بعد تسكين الثورة: «إذا كان الأمر كما ذكرتم ولا يخرج من يدكم تسكين الفتنة ولا غير ذلك فما فائدة رياستكم؟»(٣٧). إن ترؤس العلماء خلال المدة القصيرة من الحملة الفرنسية، يضع جدارتهم في تسلم الحكومات موضع الشك. ومن جهتهم، فإن العلماء ما كانوا يسعون إلى تولي «سلطة» هي بنظرهم شأن مبتذل لا يجدر بالفقيه أن يغمس يديه في شؤونها، ومن هنا حذرهم واجتنابهم تسلم المسؤوليات التنفيذية. إلّا أن تجربتهم الفرنسية، وإن نظروا إليها كفصل اعتراضي في سياق تاريخي طويل، فقد نفذت إلى عمق جهازهم الديني ووضعتهم في مواجهة الصراعات على السلطة في السنوات التي أعقبت رحيل الفرنسيين.

لقد حصل العلماء خلال السنوات التي تسلط فيها أمراء المماليك، قبل وصول الفرنسيين، على امتيازات منوعة؛ فقد حصلوا على التزامات في الأرياف وأُعفوا من الضرائب. كما عززوا مواقعهم في جهاز القضاء وأكدوا موقعهم كأعيان ووجهاء يرجع إليهم الأهالي. إن هذا الوضع الذي كان العلماء قد حصلوا عليه زمن المماليك تأكد وتوسع مع الفرنسيين وأضيف إليه اشتراكهم في الديوان الذي هو بمثابة حكومة تنظر في شؤون الإقليم. إن عودة الأتراك بعد رحيل الفرنسيين تؤذن بنهاية هذا الوضع المميز. ولم يكن العلماء بغافلين عن إدراك ما تعنيه عودة السلطة العثمانية من فقدانهم للامتيازات التي حصلوا عليها. إن مكاتبة الوزير العثماني العائد إلى القاهرة تكشف لنا الموقف السلبي للعلماء الذين لم يصعدوا للسلام عليه، فيأمرهم في خطابه إليهم بالطاعة(٣٨)،

---

(٣٧) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٣٤٦.

(٣٨) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٥٠٦.

وفي سبيل استرضائهم يخلع عليهم سبعين خلعة[٣٩]. إن الجبرتي غير المرتاح لعودة العثمانية، يذكر كيف أعاد الأتراك قبضتهم على القضاء، واحتالوا بشتى الحيل للقبض على أموال الناس. وكانوا يعيدون، من وجهة نظرهم، فتح مصر فكثرت تعدياتهم وأعادوا إلى الذاكرة تعدياتهم في مطلع القرن السادس عشر.

يقف العلماء إلى جانب المماليك، ويؤكدون في خضم الفوضى دورهم الوسيط، ليس بين الأهالي والحكّام فحسب، بل بين الأمراء والعثمانية، إلاّ أن شدة الصراعات والضغوطات كانت تتجاوز مقدرة العلماء على التحكم بالأحداث أو توجيهها. ويصف الجبرتي حالهم على النحو التالي: إن العلماء لما خرجوا من عنده (الباشا) وركبوا لم يزالوا سائرين إلى أن وصلوا جامع الغورية فنزلوا به وجلسوا وهم في حيرة متفكرين فيما يصنعون[٤٠]. إن الوضع الذي وُجدت فيه مصر سيجعل من العلماء نقطة الاتصال بين أطراف الصراع، كما سيجعل منهم محط أنظار الأهالي والرعية. من هنا بروز «الزعامة الشعبية» المعقودة لعمر مكرم. لكن هذه الزعامة تأسست بفعل مواقف صاحبها الذي وضع نفسه خارج الجهاز الفقهي وخارج مسوغاته وتبريراته. فقد دعا إلى الجهاد ضد الفرنسيين مما يجعله مختلفاً عن سائر علماء الأزهر وإن اعتبر واحداً منهم. وعند عودته إلى القاهرة استعاد نقابة الأشراف وأصبح الرجل الأكثر تأثيراً في الأحداث، والأكثر إدراكاً لعجز العلماء عن تسلم زمام الأمور. كان العلماء يعجزون عن تدارك الأمور وإيقاف تعديات العساكر في الأسواق: «ترك العلماء قراءة الدروس وانتقلوا إلى بيوتهم لأغراض نفسانية وفشل مستمر منهم»[٤١]. إن الجبرتي مثل عمر مكرم يدرك فشل العلماء في قمة الدور الذي يقومون بأعبائه. إن اللحظة الحاسمة ستكون من صنع عمر مكرم على رأس العلماء والأهالي، فيخلع الوالي وينصّب محمد علي حاكماً على مصر، فيفتح بذلك صفحة من تاريخ مصر والعلماء على السواء.

---

(٣٩) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٥١٤.
(٤٠) الجبرتي: تاريخ. ج ٢، ص ٥٧٨.
(٤١) الجبرتي: تاريخ. ج ٤، ص ٦٠.

يتجه العلماء نحو التخلي عن المشاركة في الشؤون العامة لقاء الحفاظ على الامتيازات التي بين أيديهم. وكانوا يسرعون إلى تسليم السلطة إلى محمد علي: «ايش هذا الحال وما تداخلنا في هذا الأمر والفتن. واتفقوا أنهم يتباعدون عن الفتنة وينادون بالأمان، وأن الناس يفتحون حوانيتهم ويجلسون بها، وكذلك يفتحون أبواب الجامع الأزهر ويتقيدون بقراءة الدروس وحضور الطلبة، وركبوا إلى محمد علي وقالوا له أنت صرت حاكم البلدة والرعية»[٤٢]. تلك بداية افتراق العلماء عن عمر مكرم، فإذا كان العلماء يلتزمون بحدود حرفتهم الفقهية مسلّمين بسلطة الحاكم، فإن عمر مكرم معتمداً على صغار المشايخ وعامة الأهالي سيصبح لأمد قصير شريك محمد علي في السلطة وحكم مصر، ومن هنا الاتفاق أن يكون محمد علي المرجع في تعديات العسكر وأن يكون السيد عمر مكرم المرجع إذا صدرت التعديات من الرعية[٤٣].

إن تقليص نفوذ العلماء يتم انطلاقاً من التدخل في شؤونهم من جانب الوالي الذي يعرف خلافاتهم، ويحسن استخدامها لضربهم بعضهم ببعض ولإزاحة نقيب الأشراف نفسه، أرسل الباشا إلى الشيخ الشرقاوي يأمره بلزوم داره وان لا يخرج منها، ولا إلى صلاة الجمعة، وسبب ذلك أمور وضغائن ومنافسات بينه وبين إخوانه كالسيد محمد الدواخلي والسيد سعيد الشامي، وكذلك السيد عمر النقيب فأمروا به الباشا ففعل[٤٤]. إن خلافات العلماء ستمكن محمد علي من عزل عمر مكرم ونفيه بغير صعوبة وكذلك عزل أعوانه والمؤيدين له. لكن محمد علي سيعمد، بعد سيطرته على البلاد وإخراج الإنكليز، إلى ضرب جوهر امتيازات العلماء: «فلما استقر له الأمر أبطل مسموح المشايخ والفقهاء في البلاد التي التزموا بها»[٤٥].

يملك الجبرتي تفسيراً لصعود العلماء وانحطاطهم، ويحيطنا علماً بخلافاتهم

---

(٤٢) الجبرتي: تاريخ. ج ٣، ص ٧٥.
(٤٣) الجبرتي: تاريخ. ج ٣، ص ٧٦.
(٤٤) الجبرتي: تاريخ. ج ٣، ص ١٣٤.
(٤٥) الجبرتي: تاريخ. ج ٣، ص ٢٦٩.

وانقساماتهم. كان العلماء في فترة قيادة عمر مكرم لهم يملكون ثقة الرعية بحيث ظهروا كأنهم قادرون على تسلم زمام السلطة، لكنهم ما كانوا يملكون الأدوات التي توصلهم إلى ذلك. إن الوظيفة الفقهية المنوطة بالعلماء كانت هي التي تقف حائلاً حقيقياً بينهم وبين تسلم السلطة، فليس في المفهوم الفقهي كما صاغته العصور الأخيرة ما يؤدي بالعلماء إلى أن يجعلوا من ممارسة الحكومة جزءًا من مهمتهم. كانوا يندفعون إلى الاستفادة من امتيازات الحكم دون الخوض فيه، فيهددون بالعودة إلى دروسهم وطلبتهم. إن الجبرتي يحلل انحدار العلماء الذين يطلبون النفوذ دون أن يملكوا أدوات تسلم الحكومات، يقول: «افتتنوا بالدنيا وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلّا بمقدار حفظ الناموس مع ترك العمل بالكلية. وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء الألوف الأقدمين، واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان وأجروا الحبس والتعزير والضرب بالفلقة والكرابيج المعروفة بزب الفيل. واستخدموا كتبة وقطاع الجرائم في الإرساليات للبلاد وقدروا حق طرق لأتباعهم، وصارت لهم استعجالات وتحذيرات وإنذارات عن تأخر المطلوب مع عدم سماع شكاوى الفلاحين. ومخاصمتهم القديمة بموجبات التحاسد والكراهية المجبولة والمركوزة في طباعهم الخبيثة، وانقلب الوضع فيهم بضده وصار ديدنهم واجتماعهم ذكر الأمور الدنيوية والحصص والالتزام وحساب الميري والفائظ والمضاف والرماية والمرافعات والمراسلات والتشكي والتنجي مع الأقباط واستدعاء عظمائهم في جمعياتهم وولائمهم والاعتناء بشأنهم والتفاخر بترددهم والترداد عليهم والمهاداة فيما بينهم إلى غير ذلك»[٤٦].

كان العلماء المتحالفون مع أمراء المماليك يتحولون إلى مالكي أراضي وملتزمي مزارع وبلاد. إن نوع ممارساتهم مع الفلاحين هي من صنف ممارسات الأمراء، وقد أسهموا في تنمية دور الكتبة الأقباط المتخصصين بجمع الضرائب وإجراء حساباتها. كانت طبقة كبار العلماء تستفيد من محاصيل الأرض وعدم

---

(٤٦) الجبرتي: تاريخ. ج ٣، ص ٢١٩.

تـأدية الضرائب، كـما كان كبـار العلماء يعززون نفـوذهم في جهاز القضـاء بعـد تراخي التأثير العثماني. إن الإيذان بزوال هيبة ونفوذ العلماء وامتيازاتهم يبدأ مـع تأكيد سلطة محمـد علي منـذ رحيل الانكليـز وسيطرتـه على سـائر البـلاد. وكلما تـأكدت سلطة محمـد علي كـانت امتيـازات العلماء تـتراجـع، ويـتراجـع دورهم الوسيط. إن نفوذ العلماء بين الأهالي كان يقف حائلاً دون مدّ محمد علي لسلطته عـلى سائـر البلاد، وحكمهـا مباشرة دون حـاجة إلى وسـاطتهم. إن زوال نفوذ العلماء يأتي بعد القضاء على حلفـائهم المماليـك، يعود الجـبرتي في أحداث ربيـع الأول من عـام ١٢٣١ هـ/ ١٨١٦ م ليشـير إلى زوال هيبـة العلماء ووقـارهم في النفوس. كان محمد علي يجبرهم على التزام حدود الأزهـر في الوقت نفسـه الذي أبطل فيه نظام نواب المحاكم[٤٧]، ووضع يده على الجهاز القضائي.

كان تقليص دور العلماء السياسي والأهلي يندرج في إطار اتساع نـطاق دولة مـركزيـة تسعى إلى نشر نفوذهـا فوق إقليم مصر. ويـأتي ذلك في السيـاق نفسه الذي تم فيه القضاء النهائي على أمراء المماليك، وفي الـوقت الذي وضعت فيـه طرق التصوف موضع المراقبة. ومنذ أول القرن التاسع عشر أذن الفقهاء بوضع قيود على المتصوفة. وفي وقت لاحق طوّق محمد علي ما بدر من حركات صوفيـة ذات طابع شعبي رافض لاجراءاته.

هَـدَفَ محمد عـلي إلى ضرب كل القـوى الوسيـطة التي تعيق بسط السلطة لرقابتها المباشرة عـلى كامـل الإقليم؛ ومن هنا ضرب مشـايخ الحـارات وضرب استقلال الحرف لصـالح احتكـار الدولـة لصناعـات النسيج والصـابون والملح، وضرب الملتزمين في البلاد لصالح احتكار الأرض. وضرب الأمراء من أجل بناء جيش نظامي. مارس محمد علي تجـاه المجتمع، مـا يسميه الجـبرتي ظل الـوالي، لكي تستطيع دولته أن تجعل كل المدى الاجتماعي رهن مراقبته.

## IV

تعـطي المؤلفات الخـاصة بـأخبار العلماء التي تتخـذ من دمشق منطلقـاً لها،

---

(٤٧) الجبرتي: تاريخ. ج ٣، ص ٥١٢.

والعائدة إلى القرن الثالث عشر هجري/ التاسع عشر ميلادي، الانطباع حول استمرارية أجهزتهم ونفوذهم العائلي والأهلي. واحتفظت هذه المؤلفات بتقاليدها الإنشائية العائدة إلى قرون سابقة. والواقع أن مسار العلماء في دمشق ومدن الشام الأخرى ليختلف عن المسار الذي أخذه علماء مصر القاهرة منذ نهاية القرن الثامن عشر. فقد احتفظ فقهاء دمشق بتشددهم المذهبي، كما استطاعت الطرق الصوفية أن تمد نفوذها طوال القرن التاسع عشر من خلال أتباعها الذين استمروا في إظهار كراماتهم في وسط عصر التنظيمات. وأبرز المؤلفات التي تتناول أخبار العلماء، الأثر الذي خلفه الشيخ عبد الرزاق البيطار (ت ١٩١٦) تحت عنوان: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر. ولا يقل عنه أهمية كتاب جميل الشطي (ت ١٩٥٩): روض البشر في أعيان القرن الثالث عشر. وقد تناول الشيخان موضوعاً واحداً، خصوصاً أن الشطي قد اعتمد البيطار مرجعاً أساسياً. إلّا أن الإصرار على إعادة العمل لا يمكن تفسيره بغير رغبة الشطي، الذي كان مفتياً للحنابلة، تسليط الضوء على أعلام الحنابلة بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر، مما يمهد لنا السبيل لاستكشاف الأجواء التي نسعى إلى بلورتها والتعرف إليها.

استقبلت دمشق القرن الثالث عشر الهجري بالتأثير القوي للشيخ خالد النقشبندي، المولود في بابان سنة ١١٩٣ هـ/ ١٧٧٩ م. وقد زار دمشق بعد الحجاز عام ١٢٢٠هـ / ١٨٠٥ م، قبل أن يعود إلى رحلة طويلة في الديار الهندية وإيران والأفغان. إلّا أن الشيخ خالد سيرجع للاستقرار في دمشق عام ١٢٤١ هـ/ ١٨٢٥ م ويتوفى في العام التالي ويدفن في سفح قاسيون[٤٨]. وقد خلف وراءه العديد من التلامذة والأتباع والخلفاء، وبعضهم سيكون له أثره ونفوذه في أواسط القرن الثالث عشر وأواخره مثل الشيخ اسماعيل الغزي والشيخ حسن الشطي والشيخ عبد القادر الجزائري والشيخ عبد الله الهروي

(٤٨) انظر بيتر غران: الأسس الاجتماعية للثقافة في دمشق، ضمن (أعمال المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام/ جامعة دمشق ١٩٧٨) ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

والشيخ عمر الغـزي والشيخ محمـد تلو وغيرهم. وقـد عرفت دمشق قبـل وفود الشيخ خالد انتشار النقشبندية فيها من خلال عائلة المرادي، إلّا أن تـأثيره يبقى فريداً خلال المدة القصيرة التي أمضاهـا في المدينـة، ويتعدى مجـرد إيجاد الأتبـاع لطريقته، فقد طرح مجدداً إمكانية الجمع بين التصوف وبـين التمسك بـالتقاليـد الإسلامية مع رفضه للبدع. وقد أثّر أسلوبه في جمع النفوذ إليـه، فملك تأثيـراً على والي دمشق يوسف باشا الذي تشدد في تمسكه بالتقاليد الإسلامية وخصوصاً أمام التحدي الـذي طرحتـه الحركـة الوهـابية التي كـانت تهدد بـلاد الشام، في الفترة نفسها التي كان فيها الشيخ خالد مقيماً في دمشق. إلّا أن نفوذ النقشبنديـة يعـزى أيضاً إلى انبعـاث التصوف في الأوسـاط التـاجـرة التي كـانت تبحث عن إجماع أمام التهـديد الـذي واجهته بفضـل توسـع التجارة الأوروبيـة عبر طـريق الهنـد. وبمعنى آخر فـإن دمشق كانت عـرضة لسلسلة من التـأثـيرات، وكـانت الأوساط التجارية والحرفية أشد تأثراً بهذه التأثـيرات دون إمكانيـة مواجهتهـا أو تعديلها[٤٩]، فقد وقعت دمشق تحت ضغط ظروف برزت في جنوبها منذ وصـول أبو الذهب إلى دمشق عام ١٧٧١م، ثم كان الخـطر الوهـابي الذي ألقى ظـلالاً قوية عـلى دمشق بما في ذلـك التأثـير على اقتصـادها انـطلاقاً من تعـطيل مـوسم الحج، ثم كان خطر الاحتلال الفرنسي إبان حصار عكا عـام ١٨٠٠ م، إلى أن وقعت سورية تحت السيطرة المصرية عـام ١٨٣١. وكان نمـو التجارة الأوروبيـة عبر الهند، أو عبر نمو مرفأ بيروت لاحقاً هو أشد الآثار على وضـع دمشق. وكان التعبير الملفت للانتباه الذي أبداه أهالي دمشق قد جاء في الفترة القصيرة السابقة لوصول الجيوش المصرية، فقد ثار الأهـالي ضد الـوالي العثماني وهـزموا عسكـره وقتلوا الـوالي نفسـه[٥٠]، إلّا أن هـذه الحـركـة لم تبلغ مـداهـا إذ وصلت الحملة المصريـة إلى سوريـا. إن أهالي دمشق وعلماءهـا الـذين كـانـوا أعلنـوا من قبـل مدينتهم محرمة على الأجانب الغربيين، والذين اشترطوا على الوالي عام ١٨٣٠ م

---

(٤٩) بيتر غران، المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٥٠) مذكرات تاريخية عن حملة ابراهيم باشا على سوريا، تحقيق أحمد غسان سبانو. دار قتيبة، ص ٢٦ ـ ٣٠.

عـدم السياح بفتـح قنصليات أوروبيـة في مدينتهم[٥١]، سيشهـدون مع ابـراهيم باشا انفتاحاً على التقاليد الغربية ودوراً للمسيحيين يتنافى مع ما أبدته المدينة من نزعة محافظة.

كانت إدارة ابراهيم باشا في سورية عـلى معرفـة بالأوضـاع في المنطقـة التي تبسط سيطرتها عليها، وذلك من خلال الصلات التي عُقدت مع بعض الـزعماء المحليين، ومن خلال الاستعانة بخبرات الكتبة المسيحيين السوريين الذين قدموا مع طلائع الجيش المصري، وكان لهؤلاء الكتبة الدور الحاسم في الإدارة المصرية في سورية. وأُتبعت في سورية السيـاسة التي خُـبرت في مصر والهادفـة إلى إقامـة إدارة مركزية تمسك بكافة الشؤون العسكرية والإداريـة والاقتصاديـة. كذلـك، فـإن ابراهيم بـاشا قـد نفذ في سـورية السيـاسة القـاضية بتقليص نفـوذ العلماء ورجال الدين الذين جرّدوا من امتيازاتهم وخصوصاً في مجالي القضاء والأوقاف، بحيث فقد الجهاز الديني مصادر تمويله الأساسية، وأبعد العلماء عن ممـارسة أي تأثير إداري أو سياسي. بالمقابل، فقـد شكل ابـراهيم باشـا ديوان مشـورة ضمّ أعياناً من المسلمـين والنصارى واليهـود وكان النفـوذ الفعلي فيـه لكاثـوليكي من حمص هو حنا البحري. وكانت معارضة العلماء لهذا الوضع المستجد تستنـد إلى أكثر من سبب فقد خسروا مصادر رزقهم ونفوذهم المعنـوي، فعارضـوا الاعتماد على مسيحيين ويهود والسماح للقناصل الأوروبيين بإقـامة قنصليـات في المدينـة. وكان أشد ما يثير حفيظة العلماء التهاون بـالتقاليـد المتبعة وإظهـار غير المسلمـين لطقوسهم، واعتبر العامة من الأهالي دولة المصريين هي دولة نصارى[٥٢].

أراد المصريـون إقامـة حكـومـة مـركـزيـة تجمـع وتـراقب المدى الجغـرافي السوري، علماً أنهم فصلوا حكومـة حلب عن دمشق بعد وقت قصـير، ومنحوا حليفهم بشير الثاني امتيـاز حكم جبل لبنـان. وقد عمـدوا إلى إدخال تحـديثات

---

(٥١) ZABBAL. F: L'oulèma, p. 445.

(٥٢) مذكرات تاريخية، ص ٦٠.

وإصلاحات على غرار ما حصل في مصر. إن مدة حكمهم القصيرة التي انتابتها الاضطرابات والثورات لم تسمح بإدخال إصلاحات جذرية. إلّا أنهم أضفوا طابعاً من المساواة بين الأهالي وفرضوا التجنيد الإجباري كما فرضوا جباية منظمة على الأفراد، وكانت هذه الإجراءات العوامل المباشرة لقيام الثورات، التي توسل ابراهيم باشا العنف لقمعها مستعيناً بعسكر من مسيحيي الجبل مما زاد في النقمة ضد حكمه.

جاء خروج المصريين سنة ١٨٤٠ م نتيجة تدخل دولي، ولكنه اعتبر انتصاراً عثمانياً. وقد جاء الخروج المصري من سورية بعد وفاة السلطان محمود الثاني بأمد قصير، وصعود عبد المجيد الذي أعلن خط كلخانه المتضمن لاصلاحات وتنظيمات تحديثية، وقد جاء هذا الإعلان تلبية لرغبات الدول الغربية. ومع ذلك، فإن عودة الحكم العثماني إلى سورية كانت انتصاراً للعلماء، فعاد من كان منفياً منهم واستعدوا لممارسة نفوذهم السابق.

إن الحكومة العثمانية العائدة إلى سورية، ليست نفسها التي غادرتها عام ١٨٣١ م قبل عشر سنوات. كانت الدولة قد قضت على قوات الانكشارية عام ١٨٢٦ م، وأعلنت في تنظيمات عام ١٨٣٩ م المساواة بين جميع الرعايا العثمانيين، وأحدثت أشكالاً من الإدارة الحديثة. هذه الإجراءات المستحدَثة كان ينبغي أن تظهر آثارها في سورية أيضاً، وبالفعل فإن العثمانيين شكلوا ديوان مشورة يعاون الوالي ويشرف على إجراء التحديثات. وتحول هذا الديوان إلى مجلس إدارة كبير يشترك مع مجالس الإدارة في الألوية والأقضية في تسيير شؤون البلاد والأهالي. ومنحت هذه المجالس صلاحيات مالية وبلدية واسعة. وقد اشتركت التنظيمات العثمانية مع التحديثات المصرية في روح واحدة وتنزع إلى ذات الأغراض. إلّا أن العثمانيين وجدوا في العلماء حلفاءهم الرئيسيين، ونصّت التشريعات الإدارية على جعل المفتشين والنقباء والقضاة أعضاء دائمين في المجالس الإدارية المذكورة. وعلى هذا النحو كان العلماء يتحولون من طبقة وسيطة بين الحكام والأهالي تبعاً للدور الذي استقر لهم في القرن الثامن عشر، إلى شركاء في الإدارة والسلطة. وشقّت العائلات الدينية طريقها إلى مجالس

الإدارة في المدن والأقضية، وقبضت على المناصب الفعالة في هذه المجالس التي أنيط بها تسيير الشؤون المالية والقضائية في الولاية والألوية والأقضية.

شهدت سورية إذاً رياح التحديث التي حملتها مصر مرة وتركية مرة أخرى. وكانت سورية في وسط القرن التاسع عشر عرضة للمؤثرات التي تأتيها من خارجها. بالمقابل، فإن القوى المحلية المتمثلة بالأعيان ورجال الدين على وجه الخصوص قد عبرت عن نزعة متشددة ومحافظة عززتها قوة الصوفية النشطة، كما عززها نزوع العلماء إلى التمسك بالتقاليد والامتيازات التي عمل المصريون على نزعها بالقوة. وقد شهدت سورية بعد خروج المصريين حوادث انتقام طالت المسيحيين والقناصل الأوروبيين. إلّا أن ذلك ما كان يؤدي إلّا إلى تزايد التدخل الأوروبي في الشؤون المحلية. وكانت الأحداث التي أعقبت خروج المصريين بعيدة عن أن تكون مناسبة لإجراء التحديثات التي تقتضيها التنظيمات العثمانية الحديثة العهد. فعودة الحكم العثماني قد أرجعت الأسس التقليدية التي يقوم عليها مجتمع الوجهاء المدنيين والدينيين. ونضيف إلى ذلك أن التدخلات الانكليزية التي تظاهرت بحماية المسيحيين أضفت جواً من الشحن الطائفي المتنامي. فأصبح من الصعب على القناصل في عام ١٨٤٢ م التجول في المدينة(٥٣). ومع ذلك، فإن القنصل الانكليزي تدخل في تسمية أعضاء في المجلس الذي شكل مع وصول أول والٍ عثماني، وضمّ المجلس مسلمين ومسيحيين ويهوداً، علماً أن نجيب باشا والي دمشق قد عيّن في هذا المنصب لإبعاده عن استامبول بسبب عدائه للتنظيمات(٥٤).

استعد العلماء للمشاركة في تجربة الإدارة والحكومة في دمشق ومدن سورية الأخرى. وخلال ما يقرب من العشرين سنة (١٨٤٠ ـ ١٨٦٠)، كان العلماء من جميع الطبقات يعيدون مواقعهم ويشددون روابطهم مع استامبول، فحصلوا على نفوذ لم يكن لهم في أي وقت سابق من الحكم العثماني في سورية، فاستعادوا

---

(٥٣) ZABBAL, F: L'oulèma, p. 452.

(٥٤) ZABBAL, F: L'oulèma, p. 454.

مواقعهم في الجهاز القضائي وفي المحاكم المدنية المستحدثة، ومدوا نفوذهم إلى المجالس البلدية، واستعادوا سيطرتهم على الأوقاف، ومن خلال الصلاحيات التي منحتها إياهم مجالس الإدارة فقد صار لهم قدرة الإشراف على شؤون المال والضرائب والتجنيد والشرطة(٥٥). وإذا كان القاضي والمفتي والنقيب هم أعضاء حكماً في المجالس، فإن ممثلي الطرق الصوفية احتلوا مراكز في ذات المجالس.
ونجد بين العلماء الذين دخلوا في مجالس الإدارة والبلدية وتسلموا مناصب القضاء علماء معروفين أمثال: أبو السعود الغزي الفقيه، والنقشبندي(٥٦)، وأحمد المالكي الذي عين ناظراً للأوقاف ثم ناظراً للنفوس وصار أخيراً عضواً في مجلس الشورى الكبير(٥٧)، وحسن تقي الدين نقيب الأشراف ومفتي الشافعية وعضو المجلس الكبير حتى وفاته عام ١٨٤٧ م(٥٨)، ودرويش العجلاني العالم الحنفي نقيب الأشراف الذي تولى رئاسة البلدية بعد ١٢٧٦ هـ/ ١٨٦٠ م(٥٩). أما الشيخ عبد الله الحلبي المدرس في الجامع الأموي والذي عقدت رئاسة الشام عليه والذي نفذت كلمته عند الولاة والحكام، فكان يتعاطى تجارة الحرير ويرفض المناصب الكبرى التي تعرض عليه، ولكنه يشير على من يراه بقبولها(٦٠).
ثم الشيخ عمر الغزي مفتي الشافعية الذي أخذ الطريقة النقشبندية عن الشيخ خالد، وأصبح أحد أعضاء المجلس الكبير في ايالة الشام، فلم يبق من يقارنه أمراً وتيهاً وحلاً وعقداً(٦١). ومثله محمد الجابي عضو مجلس الشورى الكبير(٦٢) ونسيب حمزة المدرس الفقيه الذي أجبر على جعله من أعضاء المجلس الكبير

---

(٥٥) فيليب شكري خوري: طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق ضمن (أعمال المؤتمر الدولي الثاني لبلاد الشام) دمشق، ص ٤٤٥.
(٥٦) محمد جميل الشطي: أعيان دمشق. المكتب الإسلامي - بيروت ١٩٧٢ (ط ٢)، ص ٢٩.
(٥٧) الشطي: أعيان، ص ٥١.
(٥٨) الشطي: أعيان، ص ٨٥.
(٥٩) الشطي: أعيان، ص ١٢٧.
(٦٠) الشطي: أعيان، ص ١٨٧.
(٦١) الشطي: أعيان، ص ٢١٤.
(٦٢) الشطي: أعيان، ص ٢٣٥.

بالشام[٦٣]. وضمت المجالس عدداً من الأعيان من غير العلماء المتحدّرين من عائلات الأغوات والتجار الكبار. إلّا أن العلماء كانوا في الواقع أصحاب النفوذ الأقوى في هذه المجالس حتى ١٨٦٠. وقد ساعدوا في تنفيذ سياسة الدولة في فرض الضرائب وفرض التجنيد، وكانت هذه الإجراءات غير الشعبية تعود بالمنافع على العلماء الذين أعفوا أبناءهم من الخدمة العسكرية، ولم يدفعوا الضرائب بصفتهم علماء[٦٤]. وكانت مشاركة العلماء في الإدارة الحكومية تعود عليهم بمنافع عديدة مثل استفادتهم من الحصول على ملكيات والتزامات فجنوا ثروات على حساب الفلاحين، مما يذكرنا بتجربة علماء مصر في مطلع القرن. وكانوا يستفيدون من القوانين التي كلفوا السهر على تنفيذها من أجل مآربهم[٦٥]. بالمقابل فقد عرقلوا التحديثات التي اعتبرت منافية للشريعة وتقاليد الإسلام. ويعلن الشيخ عمر الغزي معبراً عن ذلك: «هذه الأوراق الواردة من السلطان المشتملة على أوامر لا تناسب الأوان... ألقيناها ولم نعمل لها بحال.. ولم نخش من حاكم أو كبير ولا قاضٍ أو وزير»[٦٦]. ووقفوا بشكل خاص في وجه تطبيق المساواة بين أبناء الطوائف المختلفة وخلقوا صعوبات داخل المجالس للأعضاء غير المسلمين. وقد عمد العلماء إلى وضع العراقيل حتى في نقاش المسائل التفصيلية. فالشيخ سعيد الأسطواني خطيب الجامع الأموي وإمام الحنفية به، صار عضواً في المجلس الكبير بأيالة الشام، ثم رئيساً في مجلس الدعاوى، إلّا أنه استقال بسبب خلاف وقع بينه وبين والي دمشق من أجل إقامة الحد على السارق فلزم داره للتدريس، وقد وقع ذلك بعد سنة ١٢٨٦ هـ/ ١٨٦٩ م[٦٧]، وبعد أن فقد العلماء نفوذهم في مجالس إدارة الولاية.

---

(٦٣) الشطي: أعيان، ص ٢٨٥.

(٦٤) MA'OZ, M: The Ulamà and the process of Modernization in Syria During the Mid - Nineteenth Century, Asian and African Studies, vol. 7 (1971), pp. 83-84.

(٦٥) MA'OZ, M: The Ulamà, p. 85.

(٦٦) عبد الرزاق البيطار: حلية البشر في أعيان القرن الثالث عشر. منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق، الجزء الأول، ص ١١٣٥.

(٦٧) الشطي: أعيان، ص ٣٢٧.

وكـان بعض العلماء قد رفضـوا في الأصل المشـاركة في هـذه المجـالس الإداريـة انـطلاقاً من رفض الخـوض في السياسـات والحكـومـات، وأجـبر آخـرون عـلى المشاركة فيهـا. وفي جميع الأحـوال، فإن كـافة فئـات العلماء كانت تستفيـد من الوضع الذي استجد بعد عام ١٨٤٠ ولفترة امتدت عشرين سنة.

كان العلماء يعارضون بشكل عام سياسة التحديث، وقـد شارك بعضهم في تيـار منـاهض للتحـديثـات(٦٨). إلّا أن أحـداث عـام ١٨٦٠ كـانت منـاسبـة للانقضاض من جانب الدولة على نفوذ العلماء فنفي زعماؤهم أمثال عمر الغـزي وأحمـد العجلاني وأحمـد الحسيبي وغيرهم(٦٩). وغـاب العلماء عن مجلس الولايـة ومجلس اللواء في الثلث الأخـير من القـرن التـاسـع عشر، وفي الـوقت الـذي انسحب فيـه العلماء إلى أجهزتهم الفقهيـة تضاءل النفـوذ الـذي كـان لـوظـائف الإفتاء والنقابة لصالح المناصب الإدارية، فتحول أبناء العائلات الدينية تدريجيـاً إلى التنافس على هذه المناصب ذات الطابع المدني(٧٠).

أخلى العلماء مراكز الوجاهة للزعماء المدنيـين الذين احتلوا منـاصب الإدارة والحكومة. وقد فشل العلماء في تجربتهم الإدارية التي أفقـدتهم ثقة الأهـالي. كما فقدوا دورهـم الوسيط بـين الأهالي والحكّـام فعادوا إلى أطـرهـم الحرفيـة. كانت الإدارة الحكومية إذاً تستغني عن خدماتهم مفسحة المجال أمام فئة حديثة التكون تلقى أفرادها تـربية ذات صبغـة علمانية تنـاسب متطلبـات الإدارة والحكومـة في توسيع الأجهـزة والتحديث، في الـوقت الذي كـان فيه أبنـاء العائـلات الدينيـة يتحـولون عن العلم الـديني إلى المعاهـد الفنية لضـمان حصولهم عـلى مراكـز في الإدارة. وعـلى هذا النحـو، فإن الجهـاز الـديني الـذي فقـد نفـوذه وامتيـازاتـه انسحب إلى المهمات الفقهية الضيقة.

---

(٦٨) MA'OZ, M: The Ulamà, p. 87.

(٦٩) انظر: منتخبات من مذكرات محمد أبو السعود الحسيبي الدمشقي، حول أحداث دمشق عـام ١٨٦٠، ضمن: سهيل زكار: بلاد الشام في القرن التاسـع عشر. دار حسان دمشق ١٩٨٢، ص ٢٨٣ ـ ٣١٦.

(٧٠) انظر، فيليب شكري خوري: طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق ضمن (أعمال المؤتمر الدولي الثاني لبلاد الشام)، ص ٤٣٧ ـ ٤٨٣.

## V

تقدم استامبول والقاهرة ودمشق ثلاثة نماذج على إدخال التنظيمات الهادفة إلى إقامة دولة حديثة ومركزية. وفي جميع هذه النماذج كان للعلماء أدوارهم المتفاوتة داخل المحاولات أو على هامشها.

كان المشروع التحديثي في استامبول الذي بدأ مع سليم الثالث واستمر مع محمود الثاني من صنع كتّاب الدواوين، إلاّ أنه حظي بموافقة العلماء وتشجيعهم قبل عام ١٨٣٠ م. وقد استمر المجهود الفقهي يبذل مسعاه للتوافق مع مستلزمات التحديث في عصر التنظيمات. وتناسب ذلك مع ازدهار الفقه العملي في استامبول والعائد إلى مراحل سابقة. إلاّ أن المجهود المبذول هدف إلى مجاراة القانون المدني فحسب[71]، ووقفت آلة الجهاز الفقهي دون المسائل المتعلقة بإصلاح النظام السياسي، مما حدا بالتشريع القانوني/ الدستوري إلى تخطّي حدود الفقه وتجاوزه.

أما في القاهرة، فإن تقليصاً مبكراً لدور العلماء قد جاء بعد تجربة مثيرة خلال اضطرابات نهاية القرن الثامن عشر. وقد أبدى رجال الدين الفقهاء خلال الفترة التي لعبوا فيها دورهم في الإدارة ابتعاداً عن طرق التصوف التي نظرت بشك إلى دور الفقهاء الاداري. وكان الجهاز الفقهي في مصر أعجز من أن يقدم إسهاماً في مجال الإصلاحات القضائية أو سواها من الإصلاحات. ولم تكن التسويغات التي أسهموا بصياغتها بمقنعة أو بكافية لتخلق لهم دوراً في الإدارة. كذلك، فإن دورهم الوسيط الذي نفذوا من خلاله إلى العمل الإداري زمن الفرنسيين أو في المرحلة التالية أصبح معيقاً داخل الآلة الحكومية التي ينشئها محمد علي باشا مما استوجب إبعادهم كطبقة تراكم دخلاً لا تنتجه إن عن طريق الأوقاف أو عن طريق التزام الأرض. وقد أفسح تقليص نفوذ الفقهاء إلى نمو بطيء لعلم الحديث وأصوله مما يتطلب أن نعود إليه في مرحلة لاحقة.

---

(٧١) حصيلة الجهود الفقهية نجدها في مجلة الأحكام العدلية. الطبعة العربية، بيروت سنة ١٣٠٢ هـ/ ١٨٨٤ م.

وتبدو دمشق وكأنها المدينة التي استطاع فيها المتصوفة والفقهاء أن يغالبوا التنظيمات حتى نهاية عهدها، ومع ذلك فإن انكفاءً سريعاً لدورهم في مجالس الإدارة قد تم إثر تحول في سياسة الدولة عام ١٨٦٠ م. ولم يحدث تناقض بين الفقه والتصوف بل احتفظت الطرق بنفوذها في أوساط العلماء. ويمكن أن نقول بأن مشاركة العلماء في مجالس الإدارة وانكفاءهم اللاحق لم يكن من صنعهم، بل حصل بفعل التأثيرات الخارجية التي كانت تتلقاها دمشق والوسط السوري، ومع ذلك فإن العلماء قد أسهموا بشكل غير مباشر في إضعاف أو تأجيل بلورة بناء دولة مركزية على النحو الذي كان يجري في استامبول أو القاهرة.

وبشكل عام، فإن فشل العلماء في تجارب الحكم والإدارة، هو بمعنى أدق فشل للأجهزة الفقهية، وبالتالي للآلة المعرفية الفقهية في مجابهة الخيارات التي طرحها عصر التنظيمات، ومن هنا انسحاب الفقهاء إلى الممارسة الحرفية مستعيدين بذلك شكل ممارستهم في وسط العصر العثماني (القرنان ١٧ و١٨) إلّا أن هذه العودة كانت مستحيلة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين كانت المنظمات الحرفية عرضة للتفتت والاضمحلال. وبالنسبة للحرفة الفقهية فقد كانت تفقد أبرز دعامتين لها: مصادر التمويل من إعفاءات وملكيات ووقفيات، ثم التوارث الحرفي من الآباء إلى الأبناء، لأن أولاد العلماء كانوا يتحولون إلى الحياة المدنية.

أفسح اضمحلال الحرفة الفقهية لبروز رجال الحديث النبوي المصلحين، إلّا أن ورثة الفقهاء المباشرين كانوا في واقع الأمر كتّاب الدواوين المتحدِّرين من دواوين عكا[٧٢] أو القاهرة. والحقّ أن الكتّاب كانوا أقدر على فهم وتلبية متطلبات الحكام الجدد في عصر التنظيمات. إن توسيع نطاق الدولة يتطلب خلق أجهزتها، ومس هنا الاستعانة المتزايدة لمحمد علي في مصر بطبقة الكتاب الأقباط ثم الكاثوليك بصفتهم محاسبين وصيارفة. فنمو الدولة المتسارع كان يتطلب

(٧٢) حول نفوذ عكا ودور الكتّاب راجع: ابراهيم العورة: تاريخ سليمان باشا العادل. دار لحد خاطر - بيروت ١٩٨٩.

توسيع شبكة الكتّاب الذين ضموا أفراداً من العائلة الحاكمة بالإضافة إلى خبراء أوروبيين من جنسيات مختلفة، كما تضم عناصر من الأتراك وأفراداً من الأهالي المصريين. ولم يعد الكتّاب يأتون من داخل التدريب في الدواوين بل يغدون إلى أجهزة الدولة ودواوينها من المعاهد العلمية والفنية وعلى الغرار نفسه جرت الأمور في دمشق وسائر بلاد الشام، فالكتّاب المتحدِّرون من دواوين عكا كانوا يستقرون في دمشق خصوصاً بعد عام ١٨٣٠م، وينشرون نماذجهم في سائر المدن السورية. وقد أمكن للكتاب في أواسط القرن التاسع عشر أن يلبوا المهمات التي عجز الفقهاء عن تلبيتها والقيام بأعبائها.



# السلطان عبد الحميد الثاني والشيخ أبو الهدى الصيّادي (*)

بطرس أبو منّه

## I ـ الفترة الأولى من حياة الصيّادي:

أبو الهدى هي الكنية التي اختارها لنفسه محمد بن حسن وادي من خان شيخون، وهي قرية بشمال سورية الوسطى. كما اختار تلقيب نفسه بالصيّادي نسبةً إلى ولي محلي (مدفونٍ في خراج قريته) ادعى الانتساب إليه، كما ذكره في سلسلة شيوخه بالطريقة الرفاعية، وأطلق اسم «الصيّادية» على فرع الرفاعية الذي أسسه. ومعلوماتنا عن أصول الشيخ أبي الهدى وحياته الأولى ضئيلةٌ للغاية. فلا نملك معلومات عن أصوله وطفولته إلاّ عن طريق «ترجمته الرسمية»[1]، وما ذكره في كتبه ورسائله. أما حديث الآخرين جمعته من أصدقائه والمعجبين به، فيبدو أن مصدره أيضاً الترجمة، والكتب والرسائل. وهناك

---

(١) توجد ترجمة أبي الهدى «الرسمية» في كتاب الطويراني: القول الفصل (القاهرة ١٣١٣ هـ). ورسالة الطويراني هذه صدرت ملحقةً بكتاب أبي الهدى الصيّادي: التاريخ الأوحد (القاهرة، بدون تاريخ)، ص ص ١٢٣ ـ ١٤٢. وانظر أيضاً عبد القادر القدسي: الكوكب المنير في ترجمة... أبي الهدى... الشهير (لا تاريخ للطبع، او لمكان الطبع)؛ والبيطار: حلية البشر في أعيان القرن الثالث عشر، ٣ أجزاء (دمشق، ١٩٦١ ـ ١٩٦٣)، ٧٢/١ ـ ٧٨. وكاتب الترجمة هو عمر الحريري أحد أتباع أبي الهدى من حماة؛ وعبدالله الصيادي: تنوير الأبصار (القاهرة، ١٣٠٦ هـ)، ص ص ١ ـ ٨ وما بعدها؛ ومحمد سليم الجندي: تاريخ معرة النعمان، مجلدان، (دمشق، ١٩٦٤)، ٢/ ٢١٥ ـ ٢٢٩. ويبدو أنه كان هناك عرف في أوساط الوجهاء أن تكون لهم ترجمةٌ رسميةٌ عليها توقيعاتٌ من وجهاء الناحية أو المدينة. فقد كانت ترجمة أبي الهدى «مضمونة» بموافقةٍ رسمية، وفرمانات؛ قارن بالطويراني، ص ٤١. وانظر عن خبرٍ عن ترجمةٍ رسميةٍ لعبد الرحمن الكواكبي عند الطباخ في إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ٧ مجلدات، (حلب، ١٩٢٦)، ٧/ ٥٠٨.

(*) B. Abu-Manneh: Sultan Abdulhamid and Shaikh Abulhuda Al-Saygadi, in Middle Eastern Studies, May 1979, pp. 131-153.

معلومـاتٌ مستقلةٌ عنه لكنهـا تتناول حقبـة حياتـه التاليـة. ولذا، فمن الصعب بمكانٍ تركيب ترجمةٍ له في المرحلة السابقة على توليه نقابة الأشراف بحلب.

يذكر أبـو الهدى في تـرجمته لنفسـه أنه وُلـد برمضـان عام ١٢٦٦هـ /يـوليو ١٨٥٠ م[٢] بخان شيخون في قضاء المعرّة (بجنوب حلب). وكان القضـاء جزءا من سنجق حمـاة بولايـة سـوريـة، لكنـه أضيف منتصف السبعينـات إلى ولايـة حلب[٣]. ويـذكر أبـو الهدى أن أسرتـه كانت تتمتـع بتقـديـر كبـير في النـاحيـة المذكورة. فقد كان جده الأعلى عـلي خُزام (ـ ١١٧٧ هـ / ١٧٦٤ م) من رجـال الله الصالحين، وأصحاب الكرامـات؛ ولذا فقـد صار قـبره بعد وفـاته مـزاراً. ويقول الصيادي إن جدّه ذاك هو الذي أسس الأسرة[٤] وأعطاها الشهرة بالناحية الريفية تلك. لكن حسن وادي؛ والد أبي الهدى كان أمياً ويعمل في نقل السلع بين حلب وقريته خان شيخون. ثم ترك التنقل، وعمل في الزراعة بـالقريـة[٥]. وقد أقبل الوالد كما يقول أبو الهدى على تعلم القرآن في كهولته[٦]. وأرسل طفله أبا الهدى إلى معرة النعمان لدراسة القرآن على شيـخ هناك، وتعلم بعض متـون في العلوم الإسـلاميـة الأخـرى[٧]. لكنّ أبـا الهـدى لم يخـتر طـريق «العلميـة» العثمانية، بل آثر الطريق الصوفي. فقد انتسب للطريقة الرفاعية[٨] التي زعم أنه تلقى فرقتها من والده، ومن الشيخ عـلي خير الله بحلب، ومن شيـخ بغدادي

(٢) لكن هناك ما يدعو للاعتقاد أنه ولد قبل ذلك بخمس سنواتٍ، انظر باش وكالة أرشيفي (نشير إليها فيما بعد بـ GA) يلدز براكندي أوراقي، رقم ٨٧٧/١٣٠٣.

(٣) كـامل الغـزي، نهر الذهب في تـاريخ حلب، ٣ أجـزاء(حلب، ١٣٤٢ هـ) ١/ ٤١٩. وانظر أيضاً عبد العزيز عوض: الإدارة العثمانية في ولاية سورية (القاهرة، ١٩٦٩)، ص ٧٥. وانظر عن قرية خان شيخون في بداية هذا القرن؛ الغـزي: نهر الذهب ١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣، والجنـدي ١٣٨/٢.

(٤) تنوير ص ١٠٢، ١٠٤.

(٥) أبو الهدى الصيّادي: راحة الأرواح (القاهرة، ١٣٢١ هـ)، ص ٢٧.

(٦) أبو الهدى الصيّادي: كتاب الفرقان (القاهرة، ١٩٠٦)، ص ١٥، ٨٩. وانظر عن حسن وادي أيضاً الطباخ ٣٥١/٧ وما بعدها.

(٧) القدسي: الكوكب المنير، ص ٣٤، والجندي ٢١٧/٢.

(٨) يذكرأبو الهدى أنه نُصح مبكراً بالانضمام إلى الطريقة القادرية، لكنه لا يذكر ذلـك مرة ثـانيةً؛ قارن بهداية الساعي في طريقة الغوث الرفاعي (اسطنبول ١٢٨٩ هـ /١٨٧٢ م) ـ وانظر المنـار ٦٤٤/١ وما بعدها.

اسمه محمد مهدي الروّاس. والمعروف أن الطريقة الرفاعية كانت تملك جاذبية لدى العامة والريفيين(٩). ويبدو أن أتباعها كانوا في ازدياد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بريف حلب. لكن يبدو أيضاً أن الرفاعية كانت في حال صعود في حلب نفسها، وتتمتع بتأييدٍ من السلطات هناك. أما علي خيرالله شيخ أبي الهدى فلم يكن حلبياً بل من قريةٍ مجاورةٍ للمدينة، وقد ازداد أتباعه بحلب بحيث استطاع إقامة زاويةٍ للطريقة في حي بنقوسة(١٠). ولم تكن تلك أولى زوايا الطريقة بحلب، إذ كان الشيخ أبو الوفا، أحد صوفية الرفاعية والخلوتية قد أسس زاويةً هناك بمنحة من علي رضا باشا نائب الوالي، ثم والي حلب (١٢٤٢ - ١٢٤٦هـ /١٨١٧ - ١٨٣١م)(١١). ولا شك أن حظوظ الطريقة الصاعدة كانت وراء إقبال أبي الهدى ووالده عليها. لكن يظهر أنه كانت لهما دوافع أخرى أيضاً. ففي حلب خلف بهاء الدين والده أبا الوفاء في مشيخة الطريقة. وقد استطاع بهاء الدين تقوية وضع الزاوية بالمدينة، وتجاوز في قوته ونفوذه ما كان عليه والده. ويبدو أن هذا التبدل التدريجي في مواقع النفوذ بالمدينة يرجع إلى آثار تمرد العام ١٨٥٠ م الذي كانت نتيجته اختفاء عائلات نبيلة أو تضاؤل نفوذها لمشاركتها في التمرد، وصعود آخرين تحت الحكم العثماني المباشر بالمدينة الذي قوي بعد إخماد التمرد(١٢). وهكذا استطاع الشيخ بهاء الدين زيادة نفوذه، وبلغ الذروة بتوليه منصب مفتي الحنفية بحلب منتصف الستينات، رغم أن إعداده العلمي لم يكن يؤهله لذلك(١٣). وربما شجع موقع الشيخ بهاء الدين القوي أبا الهدى ووالده على الانضمام للطريقة، والدخول في رعاية الشيخ والمفتي الصاعد. ويظهر أنهما كانا مضطرين لطلب الحماية

---

(٩) Gibb, Muhammedanism (London, 1957), PP.156-157.

(١٠) الطباخ ٣٤٨/٧، ٣٥٠؛ والغزي ٣٤٠/٢.

(١١) الطباخ ٢٨٠/٧، ٤١٢/٣ وما بعدها. وقارن بالغزي ١٣٣/٢. وكان علي رضا مؤيداً قوياً لسياسات عبد الحميد الثاني، قارن بسجل عثماني ٣/ ٥٦٨ - ٥٦٩(اسطنبول، ١٣٠٨ هـ). وسنقتبس منه فيما بعد بـ SO.

(١٢) انظر عن هذه الثورة الغزي ٣٦٦/٣ - ٣٨٢؛ M. Ma'oz, Ottoman Reform in Syria and Palestine (Oxford, 1968), P.102 ff.

(١٣) الطباخ ٣٥٣/٧.

والمساعدة بعد أن نشب نزاع بينهما وبين أحد وجهاء حماة أرغمهما على مُغادرة قريتهما واللجوء إلى حلب[١٤]. وكان الشيخ بهاء من جانبه مهتماً بتمتين علاقاته بالريف الذي جعلته التنظيمات تابعاً في ملكيته واقتصادياته للمدينة؛ فنجح أبو الهدى في إقامة علاقة متينة بمفتي الحنفية هذا[١٥]. وقد ذكر أبو الهدى فيما بعد أنه قابل بهاء مع والده في فتوته، وتلقى منه بعض الأوراد[١٦]. كما زعم لاحقاً أن الشيخ بهاء ـ مثله هو ـ يتحدّر من الشيخ أحمد الرفاعي، وأنه كان من كبار شيوخ الطريقة[١٧]. على أنه كانت لأبي الهدى ووالده أغراضٌ أُخرى من وراء توثيق علاقاته بوجهاء حلب، تتصل بقريتهما بالذات. فقد كان هناك بجوار خان شيخون مزار لولي محلي يدعى أحمد الصياد[١٨]، له وقف هو عبارةٌ عن قريةٍ مهجورةٍ تُدعى متكين[١٩]. وتُشير وثيقةُ وقفٍ صادرة عن المحكمة الشرعية بمعرة النعمان عام ١٣٢٧ هـ /١٩٠٩ م إلى أن متولي الوقف هو شيخ المقام وإمام المزار[٢٠]. وشرط الواقف أن يكون المتولي من أعقاب أحمد الصياد (ـ ٦٧٠ هـ)، ومن رجالات الطريقة الرفاعية ذوي السمعة الحسنة[٢١]. ويبدو أن الأمر لم يكن مجدياً قبل سبعينات القرن التاسع عشر لأن القرية كانت خربةً ومهجورة بسبب هجمات الأعراب[٢٢]. لكن مع تحسُّن الظروف الأمنية، وتأثيرات عصر التنظيمات، وازدياد مساحات الأراضي المزروعة والمستصلحة، صارت للقرية أهميتها من الناحية الاقتصادية. ومن هنا نفهم لماذا ادعى أبو الهدى منذ البداية تحدراً من الولي أحمد الصياد، كما ادعى أن الصيّاد متحدرٌ

---

(١٤) الجندي ٢/٢١٧.

(١٥) المصدر نفسه ٢/٢١٨.

(١٦) أبو الهدى الصيّادي :قلادة الجواهر (بيروت،١٣٠١ هـ)،ص ٤٢٧، وراحة الأرواح ص٣٦.

(١٧) تنوير، ص ١٣٣.

(١٨) أنظر معلومات عن هذا المزار،والزيارات السنوية للقرويين اليه عند الجندي٢/ ٢٣٩وما بعدها.

(١٩) يُنسبُ إلى أتابك المتوفىّ حوالى العام ٨٢٠ هـ.

(٢٠) صدرت هذه الوثيقة بمناسبة نقل المشيخة للمزار من أبي الهدى إلى ابنه حسن خالد بعد وفاة أبي الهدى. وأصل الوثيقة موجودٌ بحوزة ابنة حسن خالد التي تعيش بلندن (١٩٧٩).

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢)الغـزي ١/ ٤١٩. وانظر كتاب أبي الهدى: خزانة الإمداد في أخبار الصيّاد (القاهرة، ١٣٢٦ هـ)، ص ٣٩ وما بعدها.

بدوره من السيد أحمد الرفاعي (من حلال زينب، أم أحمد الصياد)[٢٣]. ورغم قول بعض المصادر الموثوقة، إن الرفاعي لم يكن من سلالة النبي[٢٤]، أي أنه لم يكن شريفاً، فإن أبا الهدى نسبه إلى النبي، فصار هو بذلك شريفاً من سلالة النبي. ولا شك أن دوافعه لذلك كانت الرفع من شأن أسرته في المحيط المحلي، ومحاولة الاستيلاء على المقام وأوقافه. ويصعب في هذه السياق معرفة مدى حقيقة مدّعيات أبي الهدى النَسَبية. كما أنه ليس من الواضح الوسائل التي كانت متبعةً في الدولة العثمانية لإثبات أنساب الأشراف. على أنّ هناك ما يدلّ على لجوء بعض من أرادوا تثبيت نسبهم إلى الحصول على شهادات من أشراف ثابتي النَسَب أو معترفٍ لهم بذلك[٢٥]. وفي حالة أبي الهدى، فإن مجموعةً من أشراف حلب ودمشق كتبوا شهاداتٍ وتوقيعاتٍ لصالحه، وفي مقدمتهم أبو الوفا وابنه بهاء الدين الرفاعي[٢٦]. ويظهر أن أبا الهدى كان يحتاج تلك الوثائق لإثبات حقه في الإشراف على المقام، وولاية أوقافه. متأبطاً هذه الشهادات والتوقيعات، مضى أبو الهدى إلى دمشق، التي كانت قريته ما تزال واقعة في القضاء التابع لها؛ طالباً جعله وصياً على المقام والأوقاف التابعة له. ولم ينجح في ذلك في تلك الزيارة لكنه عاد حاملاً تعييناً آخر هو الإشرافُ على الخان الموجود

(٢٣) راحة الأرواح ص ٧٨. بعد أن استقر أبو الهدى باسطنبول، وصار مشهوراً صدر كتابٌ عن جده الأعلى اسمه: قاموس العاشقين في أخبار السيد حسين برهان الدين (١٣٠٢ هـ /١٨٨٣ ـ ١٨٨٤م) يقال إن مؤلفه اسمه عبد المعين العاني (ـ ١٧٦٩ هـ). وادعى أبو الهدى أنه وجد المخطوطة في مجموعةٍ خاصةٍ بدمشق (كتاب الفرقان، ص ٤٦). وقد جاء الكتاب المذكور لدعم قصة نسبه.

(٢٤) يذكر ابن خلّكان في وفيات الأعيان(القاهرة، ١٩٤٨) ١/١٥٤ أن أحمد الرفاعي كان من العرب، أي البدو. وبذلك لا يمكن ان يكون شريف النسب. لكن أبا الهدى يزعم أن النص مصحفٌ عن: كان من الغرب (التاريخ الأوحد، ص ٣٣)، أي أن أجداده خرجوا من مكة بعد دخول القرامطة إليها.

(٢٥) I.H. Uzuncar Sili, Osmanli Draletinin Ilmige Teskılati (Ankara, 1965), P. 171 f.

(٢٦) هناك قائمة بها عند الطويراني ص ١٨ وما بعدها، وأخرى في الفرقان، ص ٥٣ وما بعدها. ومات أبو الوفا عام ١٢٦٤ هـ (١٨٤٧ ـ ١٨٤٨ م) لذلك فمن الغريب القول أنه أكد صحة هذا النسب. وفي المنار ٥/٢٧٨، والطباخ ٧/٥١٦ أن برودة العلاقات بين عبد الرحمن الكواكبي وأبي الهدى تعود إلى رفض الكواكبي تأكيد صحة نسب أبي الهدى.

بـالقريـة[٢٧]. وهي وظيفةٌ ريفيـةٌ صغيـرةٌ احتفظ بهـا لنفسـه ـ رغم ذلـك ـ كـل حياته، وعين لها نائباً عندما غـادر القريـة[٢٨]. وانتظر أبـو الهدى حـوالي السنتين ليمضي بعدها الى اسطنبول مباشرة ساعياً لتولي أُمور مقام الصيّـاد[٢٩]. ويبدو أن رُعاته الحلبيين زوّدوه بالوثائق والتوصيات اللازمة. وكان يستطيـع بالإضـافة إلى دعم الأصدقاء إبـراز خصائص أُخـرى؛ ذلاقة لسـانٍ ملحوظـة، ومظهـراً ورعاً ساكناً، وذكاءً حادًّا، وذاكرةً رائعة[٣٠] (١٢٨٧ هـ ـ ١٨٧٢م). وكـان يحفظ عن ظهر قلبٍ أوراداً صوفيةً كثيرةً يُحْسِنُ إنشادها والتغني بهـا في المناسبـات. على أنّ هذه الميزات كلّها لم تُوصلهُ بداية إلى غرضه الأصلي؛ بل عاد مرةً أخـرى بتعيينٍ آخر هو منصب نقيب أشراف جسر الشاغور ـ بُليدة في غربي حلب. ولأن جسر الشاغور قريةٌ نُصيريةٌ في الأصل فإنّ هذا المنصب لم يكن موجوداً فيها من قبل، ونسمـع به لأول مـرةٍ مع تعيـين أبي الهـدى لـه. لكن ربمـا كـان ذلـك مقصـود السلطات المحليـة بحلب وأشرافهـا: أن يكـون لهم رجـلٌ في جسر الشـاغـور بالذات[٣١]. وقد أعانه ذلك في تـولي نقابـة الأشراف بحلب نفسها بعـد سنواتٍ أربـع[٣٢]. وظلّ أبـو الهدى في الفـترة التاليـة متمتعـاً بـرضـا وتقـريب السلطات العثمانية بحلب. ففي العـام ١٢٨٩ هـ /١٨٧٢ م مُنح رتبة الإزمير العلميـة، كما عُيِّنَ نائباً لجسر الشاغور بالإضافـة إلى نقابـة أشرافها[٣٣]. ويبـدو هذا غـريباً بعض الشيء فهو لم يتلقّ تدريباً علمياً دينياً منتظماً يؤهِّلُهُ لذلك؛ وإن ادّعى فيـما بعد أنه تلقّى العلم على الشيخ الروّاس ببغداد عندما زارها عام ١٢٨٣ هـ[٣٤].

تـوفي الشيخ بهـاء الدين الـرفاعي مفتي الحنفيـة بحلب، وشيـخ الـطريقـة

(٢٧) هناك قصةٌ محليةٌ تذكر أن الخان بناه أحدُ موالي صلاح الدين على الطريق بين حلب وحماة لخدمة المسـافرين. وفي القـرن الثـامن عشر أضـاف إليـه أحـد ولاة دمشق من آل العـظم. وضمت قريةٌ حول الخان (التنوير، ص٥ من المقدمة).

(٢٨) الطويراني، ص ٤٢.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) الحمصي: أدباء حلب ١/١٠٥ ـ ١٠٦.

(٣١) الجندي ٢/٢١٨.

(٣٢) الطويراني، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٣) المصدرنفسه، ص ٤٢.

(٣٤) أبو الهدى، ذخيرة المعاد، ص٥٩، والفرقان، ص ٦٥ وما بعدها.

الرفاعية، وصديق أبي الهدى عام ١٢٩٠ هـ /١٨٧٣م[٣٥]. فرحل أبو الهدى إلى اسطنبول مرةً ثانيةً، وعاد منها هذه المرة بمنصب نقيب أشراف حلب[٣٦]. ويعرض هنا التساؤل عن الأسباب والعلل التي تتيح لشابٍ ريفي مجهولٍ الحصول على منصبٍ بهذه الأهمية كان يتولاه عادةً كبار الأشراف وشيوخهم بالمدينة؟!. في الوقت نفسه أُعطي منصب مفتي الحنفية الذي خلا لرجلٍ آخر هو بكري الزُّبري، وهو غريبٌ عن حلب أيضاً عملياً إذ عاد إليها قبل شهورٍ من تعيينه بعد أن قضى بمصر زهاء الثلاثين عاماً[٣٧]. وهو مثل الشيخ أبي الهدى من أُسرةٍ غفلٍ، ربما كانت غريبةً عن المدينة كلياً. وقد حظي أبو الهدى في منصبه الجديد بدعم عدة وُلاةٍ من مثل أسعد مُخلص وآخرين[٣٨]. وفي العام ١٢٩٢ هـ /١٨٧٥م منحه السلطان عبد العزيز راتباً إضافياً على راتبه الذي كان يتقاضاه بنقابة الأشراف. وبعد قليل عُين لزعامة الأشراف ونقاباتهم في بلاد الشام كلها، وديار بكر، وبغداد، والبصرة[٣٩]. وفي الوقت نفسه تقريباً عينه والي حلب رئيساً للجنةٍ شكلها لحلّ مشكلات الأراضي والملكية بين وجهاء المدينة وأشرافها من جهة، والفلاّحين من جهةٍ ثانية[٤٠]. وإذا كان هذا كله صحيحاً، فلا بُدّ أن أبا الهدى كان في أواخر سلطنة السلطان عبد العزيز قد صار مقرباً من حاشية السلطان القريبة، وبدىء بدعمه لتولّي أدوارٍ مهمةٍ بحلب وخارجها.

## II ـ الانقسام السياسي في اسطنبول وحلب:

يمكن أن يشير صعود أبي الهدى الصيادي إلى الانقسام الاجتماعي والسياسي في إقليم حلب؛ بعد إخماد ثورة العام ١٨٥٠. والمعروف أنّ التوتر الذي أدى إلى الثورة كانت أسبابه صراعاتٍ بين الفئات العليا والدنيا في المجتمع داخل

(٣٥) ربما تولى نقابة الأشراف والإفتاء معاً (انظر التنوير، ص ١٣٣).
(٣٦) الفرقان، ص ٩١.
(٣٧) الطباخ، ٧/٤٥٦.
(٣٨) الطويراني، ص ٤٣.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٣ وما بعدها.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

حلب نفسها. أمّا الانقسام الذي نعنيه بعد الثورة فقد تجاوز حلب إلى الناحية كلها، وتركّز بين مجموعاتٍ مختلفةٍ من الفئات العليا نفسها. وكانت أسبابه سياسيةً تتعلّقُ بالمبادىء السياسية لنظام الحكم في الإمبراطورية، وفي حلب. فقد أظهرت وفاة الصدر الأعظم علي باشا عام ١٨٧١م وجود تيارين سياسيين متعارضين فيما يتعلق بنظام الحكم، والإصلاحات التي أتت بها التنظيمات. التيار الأول يريد متابعة سياسات علي وفؤاد فيما يتصل بالإصلاح، ونظام الحكم. والتيار الثاني ذو نزعةٍ محافظةٍ غلابة. وقد تناولت الخلافات بين التيارين عدة موضوعاتٍ سياسيةٍ وإداريةٍ أهمّها: إصرار التيار الإصلاحي على ضرورة الاستمرار في الدستور والبرلمانية اللتين أنهتا حكم السلطان المطلق، وثبّتتا تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات مسلمين وغير مسلمين. فقد رأى رجالات هذا التيار أنّ تلك الإصلاحات ضروريةٌ لقيام نظامٍ حكمٍ مقبول، والحفاظ على وحدة الإمبراطورية. بينما رأى رجالات التيار الثاني أنه لا ينبغي القيام بشيء يُضعفُ السلطة المركزية، أو يحدّ من سيطرة المسلمين على مقاليد الأمور في الدولة لأنّ الأكثرية الإسلامية ـ في نظرهم ـ كانت العمود الفقري لوحدة الإمبراطورية واستمرارها[41]. فقد حاول رجالات التنظيمات تحويل الولاء لدى المواطن من السلطان والملة إلى الدولة؛ بينما أصر المحافظون على الاستمرار في النظر إلى المواطنين من خلال عقائدهم الدينية، والاستمرار في توجيه الولاء إلى شخص السلطان. وكان معنى ذلك بالنسبة لنظام الحكم أنّ الإصلاحيين كانوا يسعون إلى إحداث نوعٍ من اللامركزية المرنة؛ بينما كان المحافظون يريدون ضمان وحدة الدولة عن طريق نظامٍ مركزي يتزعمه السلطان ويديره مباشرةً. وجاء وصول محمود نديم إلى الصدارة العظمى عام ١٨٧١م فرصةً للمحافظين لتدعيم مواقعهم، وفرض توجهاتهم في السياسة العثمانية. وقد شجع ذلك السلطان عبد العزيز على العودة تدريجياً لنظام الحكم المطلق[42]. فعل ذلك عن طريق التأكيد على الخلافة وقدسيتها لدى المسلمين من أجل

(٤١) A.H. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (London, 1962), P. 105.

(٤٢) I.H. Uzuncar Sili, Midhat Pasa ne Yildiz Mahkemezi (Ankara 1967), P.19f.

الحصول على دعمٍ شعبي لاتجاهاته المركزية.

ويبدو أن الصراعات بين التيارين في العاصمة كانت لها آثارها المباشرة في ولاية حلب. فمن خلال تراجم الوجهاء المتاحة في المصادر لتلك الفترة نعرف ان الأشراف والوجهاء كانوا منقسمين إلى فريقين اثنين؛ يدعم كل فريقٍ نظيره في اسطنبول، ويحصل على حمايته ومساعدته. فمن جهة كانت هناك أُسر الجابري، والكتخدا، والكواكبي. ومن الجهة الثانية كانت هناك أُسر القدسي، والمدرِّس، والرفاعي. ويبدو أن الأسر الأولى كانت تدعم توجهات علي وفؤاد. فقد اختير علي بن محمد أسعد (الذي كان نقيباً لحلب ومات عام ١٨٦٠م) عضواً في مجلس الدولة الذي استحدث عام ١٨٦٨م. ويقال إنه كان صديقاً لعلي باشا[٤٣]. وجاء وصول عبد العزيز للسلطنة داعماً للجهة الثانية كما رأينا في الصعود السريع لأبي الهدى الصيادي. ثم عُزل السلطان عبد العزيز فصعد نجم التيار الأول من جديد كما يظهر من تقدم أُسرة الجابري من جديد. فقد تمكن عبد القادر، ابن عم علي (الذي كان مريضاً وتوفي بعد قليل) من إرغام المفتي الزُبري على الاستقالة، وتولى المنصب بنفسه[٤٤]. ومثل نافع ابنه، رغم صغر سنّه، حلب في البرلمان العثماني عامي ١٨٧٧ و١٨٧٨م. ولأن نافعاً كان من معارضي السلطان عبد الحميد؛ فقد كان واحداً من الذين طُلب إليهم مغادرة اسطنبول بعد حل البرلمان[٤٥]. كما أن والده عُزل من منصب الإفتاء في الوقت نفسه تقريباً. وكانت للأب والابن خلافاتهما مع وُلاة حلب عبر العهد الحميدي كله[٤٦]. وتعرض الكواكبيون أيضاً لضغوطٍ خلال الحقبة الحميدية (كما تشير إليه حالة عبد الرحمن الكواكبي)، وحدث الشيء نفسه بالنسبة لآل كتخدا[٤٧]. ويبدو أنّ آل القدسي، والمدرس، والرفاعي، أيدوا الاتجاهات المحافظة للعهد الحميدي. فقد كانت لهم علاقاتٌ برجالات الاتجاه المحافظ منذ

(٤٣) الجوائب، ٤ اغسطس ١٨٦٨، والطباخ ٣٨٧/٧ وما بعدها.

(٤٤) المصدر نفسه، ٥٤٦/٧، ٦٠٢.

(٤٥) R.Devereux, The First attoman Constitutional Period (Baltimore, 1963), PP 247-248.

(٤٦) الطباخ ٥٤٦/٧، ٦٠٢.

(٤٧) المصدرنفسه ٥٠٧/٧ وما بعدها، ٦٠٢-٦٠٣.

ما قبل عهد عبد الحميد الثاني. فقد جاء الشيخ محمد القدسي، مؤسس الأُسر بحلب؛ من أورفه أواخر القرن الثامن عشر؛ وعُين مفتياً لحلب بسبب علاقاته بالبلاط السلطاني باسطنبول[٤٨]. أما الأسرتان الأخريان فالمعروف أن زعيميهما عبد الرحمن المدرس (مفتي حلب آنذاك)، وأبي الوفا الرفاعي، وقعا فتوى لصالح السلطان محمود ضد إبراهيم باشا المصري؛ ولذلك اضطرا لمغادرة حلب عندما دخلها إبراهيم. ولم تتغير الصورة كثيراً في سبعينات القرن التاسع عشر، فقد وقفت الأُسر نفسها مع السلطان. وربما كانت لهم علاقات بنامق باشا أحد الوزراء المحافظين لدى السلطان عبد الحميد[٤٩]. وهناك إشارةٌ واضحةٌ لدعم سياسات السلطان من جانب هؤلاء تمثلت في رفض عبد القادر قدري القدسي تمثيل المدينة في برلمان العام ١٨٧٧م. وعندما وافق على ذلك عام ١٨٧٨ م فعل ذلك بعد زيارةٍ لاسطنبول[٥٠]. وعندما حُلّ البرلمان بقي عبد القادر باسطنبول، وصار من أكبر أنصار أبي الهدى الصيّادي في بلاط السلطان[٥١]. وهكذا، فإن الاختلاف الذي كان في الأصل تبايناً من رؤية السلطان الأصلح، تحول إلى انشقاقٍ كبير في حلب وسائر أنحاء الدولة أيام عبد الحميد. ويبدو أن الإصلاحيين لاقوا صعوباتٍ جمةً بحلب من جانب وُلاة عبد الحميد.

## III ـ أبو الهدى والسلطان:

يبدو أن أبا الهدى فقد «نقابة أشراف» حلب لوقتٍ قصير بعد خلع السلطان عبد العزيز، لكنه أُعيد بعد تولي السلطان عبد الحميد[٥٢]. أما الرجل الذي تولّى المنصب تلك الفترة القصيرة واسمه عبد المجيد المشاطي فقد غادر

---

(٤٨) المصدر نفسه ١٧٢/٧ وما بعدها.

(٤٩) المصدرنفسه ٢٥٠/٧ وما بعدها، ٢٦٨. وينبغي أن نذكر هنا أن مؤسس عائلة المدرس شيخ حسن، أصلُهُ من كلّز بجنوبي الاناضول، وأتى قبل هذا الحدث بجيلٍ تقريباً؛ قارن بالمصدر نفسه ٢٥٣/٧ وما بعدها.

(٥٠) الطباخ ٤٣٧/٣، والغزي ٣٣١/١.

(٥١) المصدر نفسه ٤٣٩/٧. وانظر Devreux, PP.261, 269

(٥٢) الجوائب، ٢٦ اكتوبر ١٨٧٦. وانظر أبو الهدى الصيادي: قلادة النحر (القاهرة، ١٣١٥ هـ)، ص ٥١ وما بعدها.

حلب إلى يافا حيث بقي هناك ثلاثين عاماً حتى قيام حركة الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨[٥٣]. وعندما أُعيد تعيين أبي الهُدى للنقابة مُنح رُتبة الحرمين[٥٤]؛ وهي رتبةٌ سامية ضمن هرمية العلماء، ثم غادر حلب إلى اسطنبول حوالي أواخر العام ١٨٧٦ م مصحوباً بمجموعةٍ من الأصدقاء بينهم عبد القادر القدسي[٥٥]. وبعد وصولهم بأيامٍ قليلةٍ دُعي أبو الهدى لمقابلة السلطان حيث عومل معاملةً حسنة. وتذكر ترجمته الرسمية أنّ السلطان طلب منه حضور مجلسه مرةً أو مرتين في الأسبوع[٥٦]. وبعد فترةٍ قصيرةٍ عيّنه السلطان شيخاً لشيوخ الطرق الصوفية باسطنبول[٥٧]. ويظهر أنّ هذا النجاح السريع في البلاط أثار غيرةً وحسداً من كثيرين. فقد اتُّهم أبو الهدى بأنه يستخدم قربه من السلطان للحصول على منافع شخصية. ويقال إن عبد الحيمد انزعج كثيراً من ذلك؛ وأمر في يونيو ١٨٧٨ م؛ أي بعد ثمانية عشر شهراً من قدوم أبي الهدى، بإعادته إلى حلب تحت الحراسة[٥٨]. وقد أحدثت أنباء نفي أبي الهدى سروراً ظاهراً لدى أوساط عدة بحلب وطُلب من والي المدينة أن ينحّيه من نقابة الأشراف أيضاً[٥٩]. على أن النفي لم يستمر طويلاً؛ فقد سمح السلطان بعودته إلى العاصمة بعد شهورٍ قليلةٍ، بسبب توسُّط رجلين له هما أحمد أسعد الذي كان قد صار مقرباً من السلطان، وحاج علي بيه رئيس البلاط السلطاني[٦٠]. ولم يُغادر اسطنبول بعد ذلك حتى عندما كان يرغبُ بذلك. إذ بعد ذلك تمتّع طوال عقدين من الزمان برضا السلطان، وبجاهٍ وتشريفاتٍ وأوسمةٍ كثيرة[٦١]. وعلى الرغم من أنه لم يتولّ مناصب رسميةً، فقد استمرت ترقيته في هرمية العلماء. ففي العام ١٢٩٦ هـ

(٥٣) الطباخ ٢٩٢/٧.
(٥٤) أنظر عن أهمية هذه الرتبة؛ I.H. Uzuncarsili, Ilmiye, PP.272,284.
(٥٥) القدسي: الكواكبي المنير، ص ٤٣.
(٥٦) الطويراني: القول الفصل، ص ٤٤.
(٥٧) المصدر نفسه.
(٥٨) الجوائب، ١٢ يونيو، ٢٠ يونيو، ١٨٧٨، وابراهيم المويلحي: ما هنالك (القاهرة ١٨٩٥)، ص ١٨٧.
(٥٩) المصدر نفسه، ٥ أغسطس، ١٨٧٨.
(٦٠) المويلحي، ص ١٨٨.
(٦١) المصدر نفسه.

أُعطي رتبة اسطنبول في الهرمية، وبعد سنتين رتبة قاضي عسكر الأناضول[٦٢]. وفي رمضان ١٣٠٢هـ (١٨٨٥ م) أُعطي رتبة قاضي عسكر الروملِّي[٦٣]؛ أعلى رُتب الهرمية العلمية (بعد مشيخة الإسلام). وفي العام ١٢٩٩ هـ رُفع مرتبه من ١٢٠٠ قرشاً إلى ٤٥٠٠ قرشاً في الشهر[٦٤]. وفي العام ١٣٠٧ هـ أُهدي داراً ببشكطاش إحدى أجمل ضواحي اسطنبول[٦٥]. وفي الوقت نفسه مُنح عدة أوسمةٍ من السلطان بينها أعلى أوسمة الدولة[٦٦]. والواقع أن النجاح العظيم الذي لاقاه أبو الهدى عند السلطان عبد الحميد يبعث على التساؤل: (١) ما الذي أوصله إلى اسطنبول والسلطان؟ (٢) كيف استطاع أن يضع نفسه في موضع المستشار للسلطان هذه المدة الطويلة؟ (٣) ولماذا كان السلطان مهتماً به إلى هذا الحد؟.

كان أبو الهدى عند ذهابه إلى اسطنبول عام ١٨٧٦، كما سبق أن ذكرت، مصحوباً بعبد القادر قدري القدسي؛ وهو أحد الأخوين القدسي؛ اللذين كانا صديقيه وحليفيه[٦٧]. لكن عندما استقر باسنطبول صار له أصدقاؤه وحلفاؤه الخاصون[٦٨]. ويبدو أن عبد القادر ساعده كثيراً في هذا التحول والاستقرار. ويذكر ابن أخ عبد القادر أنّ عمه كان شديد الإيمان بأبي الهُدى. وهو ينسب إليه ـ مع بعض المبالغة ـ التقدم الأول للشيخ في اسطنبول، وتعريفه إلى كبار رجالات الدولة والسلطان[٦٩]. فقد كان عبد القادر أكبر سناً من الشيخ أبي الهدى بحوالى الخمسة عشر عاماً، كما أنه كان يملك تجربةً طويلةً مع البلاط،

---

(٦٢) الطويراني، ص ٤٥، باش وكالة أرشيفي (BA) الإرادة الداخلية ٦٦٣٥٩، بتاريخ ٢ ربيع الأول ١٢٩٨ هـ.

(٦٣) القدسي، ص ٤٤، والطويراني، ص ٤٦.

(٦٤) BA، الإرادة الداخلية ٦٩٢٤٤، بتاريخ ٢٤ ذي الحجة ١٢٩٩ هـ.

(٦٥) الطويراني، ص ٤٦.

(٦٦) أنظر على سبيل المثال BA، إرادة داخلية ٦٨٣٠٠ و٩٩٩٠٦.

(٦٧) الأخوان القدسي هما حفيدا القدسي الذي كان مفتياً لحلب مطلع القرن التاسع عشر. وكان أبوهما تقي الدين نقيباً للأشراف بالمدينة. وهكذا فقد كان لهم نفوذٌ معتبرٌ بالمدينة؛ الطباخ ٤٣٦/٧ وما بعدها، ٤٣٧/٣؛ والغزي ٣٣١/١.

(٦٨) كرد علي: المذكرات ٢٤٣/١.

(٦٩) الطباخ ٤٤٠/٧.

وفي سياسات الدولة بالعاصمة. فقد عمل في وظائف الدولة منذ خمسينيات القرن التاسع عشر، وشغل مناصب مختلفةً في حلب وأزمير ثم اسطنبول وبورصة ومدنٍ أخرى. وكان ممثل حلب في البرلمان العثماني عام ١٨٧٨ م[٧٠]. وعندما حُلَّ البرلمان دخل عبد القادر في خدمة السلطان بالبلاط مما يدلُّ على نظرته المحافظة، وتأييده لسياسات عبد الحميد. وقد عمل لفترةٍ وجيزةٍ متصرفاً لغاليبولي، ثم عاد عام ١٨٨٠ م سكرتيراً ثانياً للسلطان وبقي في المنصب حتى وفاته بعد اثني عشر عاماً[٧١]. وكانت سنوات خدمة عبد القادر بالبلاط هي أفضل سنوات الشيخ أبي الهدى وازدهاره. ويذكر ابن أخ عبد القادر أنهما ظلاّ صديقين حميمين، وكان كُلٌّ منهما أميناً للآخر، وراعيةً له لدى الآخرين؛ ولذا فقد اتسعت شهرتهما، وقوي نفوذهما[٧٢]. لكن كان هناك رجل بلاطٍ آخر أسهم في تقدم أبي الهدى، وكان حليفاً له. إنه أحمد أسعد، أحد رجالات المدينة المنورة الذي كانت أُسرته قد أتت إلى اسطنبول قبل عدة عقود[٧٣]. وكان ذلك بداية علاقةٍ قويةٍ بالبلاط استمرت لعدة سنوات بعد ذلك. ولم يكن السيد أحمد أسعد شيخاً كما لم يكن له أتباعٌ وحاشية. لكنه كان يدّعي نفوذاً وعُلُوّ كلمة لدى القبائل العربية بشمال الحجاز، وأمير قبائل شمَّر[٧٤]. وكان السلطان يستخدمه كمبعوثٍ لتلك القبائل بالحجاز، وإلى مصر[٧٥]. وقد عيّنه ضابط

---

(٧٠) أنظر عن عبد القادر؛ الطباخ ٧/٤٣٧ وما بعدها، والبيطار: حلية البشر ٢/٢٩٣ وما بعدها، والغزي٣/٣٩٣؛ والجوائب في ٢٢ مايو ١٨٨٣.

(٧١) الطباخ ٧/٤٤٠.

(٧٢) أنظر عن أحمد المويلحي، ص ١٨٨ وما بعدها، والبيطار ١/٢١٠ ـ ٢١٥. وانظر عن أصل الأسرة: تحفة المحبين والأصحاب (عن عائلات المدينة المنورة) (تونس، ١٩٧٠)، ص ٣٥ وما بعدها.

(٧٣) الجوائب، ٢٥ أغسطس ١٨٦٨. وهو اسمٌ لمنصب المشرف على التنظيف في مسجد الرسول (ص). وكان صاحب المنصب يقيم باسطنبول ويُنيب عنه، أنظر عن ذلك: M.Z. Pakalm: Tarih Dejimleri ne Terimleri (Istanbul, 1946), I, 606.

(٧٤) المويلحي، ص ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٧٥) كان كُلٌّ من أسعد وعبد القادر عضوين في بعثة درويش باشا إلى مصرعام ١٨٨٢، قارن بالبيطار ١/٢١٥. وانظر ولي الدين يكن، المعلوم والمجهول، مجلدان. (القاهرة ١٩١١ ـ ١٩١٣)، ١/٢٤، ١٠١.

اتصالٍ بالمابين بين القصر والصدارة العظمى. لذا، كان أحمد أسعد قادراً على دعم أبي الهُدى، والدفاع عنه عند الضرورة.

لكن وجود أبي الهدى ورجالاته بالبلاط كان ظاهرةً غريبةً رغم ذلك. فلماذا كان السلطان حريصاً على وجود هؤلاء الرجال في حاشيته من أقطار الدولة العربية، لقد بلغ هؤلاء وعلى رأسهم أبو الهدى، من النفوذ في الدولة حداً لم يبلُغْهُ عربيٌ طوال تاريخها الطويل. ووضع هؤلاء ـ كما قيل ـ أقدامهم؛ حيث لم يكن يتسنّى لعربيٍّ قبلهم أن يضع رأسه(٧٦). وقد احتاج عبد الحميد إلى كلّ قوته وسطوته للاحتفاظ بهؤلاء إلى جواره في وجه معارضة رجالات البلاط من الأتراك(٧٧). وقد حاول بعض الكاتبين تعليل الأمر بأن عبد الحميد كان يملك فضولاً غلّاباً للتنبّؤ بالمستقبل ـ وكان أبو الهُدى يُوهِمهُ القدرة على ذلك(٧٨). كما أنه كان يميل للعرّافين(٧٩)؛ ولذا كان أبو الهدى يُسمى منجم البلاط(٨٠). أو أن قُرب أبي الهُدى وأمثاله منه كان بسبب تديُّنه الشديد(٨١) وميله للمشايخ. وكان يحبُّ أن يُعرف عنه ذلك(٨٢). لكننا نعلم أن السلطان عبد الحميد كان سياسياً بعيد الغور، بعيد النظر، فلا تبدو هذه الآراء والانطباعات والتعليلات السطحية مُقنعةً في فهم قُرب أبي الهدى من السلطان.

## IV ـ السلطان وأبو الهدى والطرق الصوفية:

يظهر أن السلطان عبد الحميد كان يرى أن السلطانين السابقين أباه وعمّه أهملا الاتصال بالرعية وبخاصةٍ في ولايات الدولة العربية. وقد أدّى ذلك في نظره إلى إضعافهما، وإثارة التذمر في عدة نواحٍ. وقد حاول عبد الحميد تجنب الخطأ السابق؛ فكان ذلك سبباً من أسباب تقريب الشيخ أبي الهدى، ومشايخ

---

(٧٦) المويلحي، ص ١٨٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص١١٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨٢. وانظر يكن ١/٩٣.

(٧٩) E. Pears, Life of Abdulhamid (London 1917), P. 110.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٨١) B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey (London, 1961), P. 402.

(٨٢) G.Antonius, The Arab Awakening (London, 1938), P. 70.

طرقٍ آخرين طوال فترة حكمه. ويبدو أن السلطان لم يزعجه كثيراً انتماء أبي الهدى إلى الطريقة الرفاعية. فالمهم بالنسبة له أنه صوفي من الشام يستطيع تأدية بعض المهام التي احتاجها السلطان. فقد كانت الطريقة الرفاعية آنذاك في حالة ازدهار. وقد ادّعى أبو الهدى أن أحد شيوخه كلفه بنشر الطريقة والعناية بأتباعها[٨٣]. فقد مرّ شيخٌ ـ بزعمه ـ في شبابه بقريته خان شيخون قادماً من بغداد هو الشيخ محمد المهدي الرواس، وتوسّم فيه أنه الذي ستزدهر الرفاعيةُ على يديه: فلتحمل الراية، ولتنشر الطريقة[٨٤]. وربما لم تكن قصته صحيحة؛ لكنه والحق يقال ـ بذل جهداً كبيراً في نشر الطريقة، ولاقى مساعدةً من دوائر الحكومة بتوجيهٍ من السلطان. فقد أقام زوايا للطريقة بعدة مدنٍ ببلاد الشام؛ بل والطرق[٨٥]. وكان يعيّن في كل زاويةٍ خليفةً له، ويعطيه مرتباً لنفسه، ونفقات للزاوية. وكانت هذه الإنفاقاتُ تُدفعُ من ميزانية الولاية أو من الأوقاف[٨٦]. وقد قام أبو الهدى بترميم كثير من قبور ومزارات الأولياء؛ ومن ضمنها قبر أحمد الرفاعي بأبي عبيدة في أهوار جنوبي العراق؛ الذي رُمّم، وبُنيت عليه قُبّةٌ على نفقة السلطان فتحول إلى مزار[٨٧]. كما أن الزوايا التي بُنيت تحولت الى مراكز لنشر آراء أبي الهُدى، والدعاء للسلطان. لكن أبا الهدى لم يكتف

(٨٣) راحة الأرواح، ص ٨٩. وقارن بص ٣٣٠ حيث يذكر ذلك أيضاً عن طريق الخضر.

(٨٤) القدسي، ص ٣٨، ٤٠. ويقتبس القدسي من كتابٍ للرواس، اسمه بوارق الحقائق. لكن وجود الرواس نفسه موضع شك (فالطباخ ٣٥١/٧ ينفي وجوده. كما أن استعلاماتٍ ببغداد لم تؤد إلى شيء)؛ وقارن: Massignon, «La Derniere querelle entre Rifaiyin et Qadiriyin»; RMM, VI (1908), P. 458 f. فيمكن الشك في تأليف الروّاس للكتاب.

(٨٥) هناك قائمةٌ بالزوايا في الفرقان، ص ٨٣ ـ ٨٥. وهناك قائمةٌ بنوابه عند القدسي، ص ٦١ ـ ٦٦. وتتضمن القائمة ثلاث زوايا بالأناضول والجزيرة العربية. أما بقية الزوايا ففي الشام والعراق؛ وقارن أيضاً بالعظم: تحفة بعيد الجلوس الفضي (بيروت، ١٣١٩ هـ)، ص ٥١، والتنوير، ص ١٢؛ والجندي ٢٢٥/٢.

(٨٦) أنظر BA ارادة داخلية؛ الأرقام ٧٦١٦٤، ٨٤٣٢٢، ٨٧٦٢٦، ٩٧٥٢٠، وشورى الدولة (١٢٩٨ هـ) رقم ٢٩٩٢.

(٨٧) الفرقان، ص ٨٤؛ وأبو الهدى الصيّادي: الطريقة الرفاعية (نشر م. السامرائي، بغداد ١٩٦٩)، ص٦.

بالحصول على دعمٍ للرفاعية؛ بل عمل على تمتين مركزه باسطنبول بوسائل أخرى. وكنتُ قد ذكرتُ أنه قال في البداية إنه سليل السيد الرفاعي عن طريق أحمد الصياد جده الأعلى. لكنه عندما اشتهر باسطنبول قال أيضاً إن شيوخه من سُلالة الرفاعي. وعنى بذلك الحصول على دعم طُرُقٍ صُغرى مثل الكيالية والجندلية والحريرية، وهي طُرُق كان أتباعها من بين عوامّ المدن، وفقراء الأرياف. وقد اعتبرها أبو الهدى فروعاً للرفاعية، وربط شيوخها به عن طريق التّحدّر النَسَبي من أحمد الرفاعي[٨٨]، فجعلها بذلك جميعاً تحت رعايته ورئاسته[٨٩]. لكن الملفت للنظر أيضاً في ذلك أنه حوّل أولئك الشيوخ إلى سادةٍ يتحدرون في النهاية من سُلالة النبي فصار أولئك الأشراف الجدد شديدي الارتباط به لما كانت تتيحُهُ السيادة آنذاك من مكانةٍ ونفوذٍ في الأرياف الشامية والعراقية. فربما كان هدف أبي الهدى البعيد من وراء هذا الإنماء السريع للطريقة، وربط شيوخها به نسبياً أن يصل إلى تكوين عشيرةٍ ضخمةٍ له مثل العشيرة الكيلانية بالعراق والشام التي يدعي أفرادها تحدُّراً من عبد القادر الكيلاني (- ١١٦١م) مؤسس الطريقة القادرية. وقد اعترف السلطان بعشيرة الصيادي عام ١٨٨٦ م مستثنياً أفرادها جميعاً من الخدمة العسكرية[٩٠]، وكان قد فعل الشيء نفسه بالنسبة للعشيرة الكيلانية عام ١٨٨٠م[٩١].

ولم يكن أبو الهدى هو الشيخ الصوفي الوحيد الذي كان يقيم باسطنبول في الحقبة الحميدية. فقد كان هناك شيخٌ صوفيٌ مهمٌ لطريقةٍ متفرعةٍ عن الشاذلية هي الشاذلية المدنية واسمه محمد ظافر، وكانت الطريقة تنتشر بنواحي طرابلس

---

(٨٨) تنوير، ص ص ١٢ وما بعدها، ١٣٢ وما بعدها. وانظر كتاب أبي الهدى: ذخيرة المعاد في ذكر السادة بني الصيّاد (القاهرة، ١٣٠٧ هـ)، ص ٦١.

(٨٩) تنوير، ص ص ٧٦ وما بعدها، ٨٧. وانظر راحة الأرواح، ص ٧٧ وما بعدها. وقارن بدائرة المعارف الإسلامية، النشرة الأولى، مادة طريقة (ماسينيون).

(٩٠) BA إرادة داخلية؛ الأرقام ٧٧٥٣٩ و٧٧٦٨٧ بتاريخ ١و٢ جمادى الآخرة، ١٣٠٣ هـ. وانظر أيضاً أوراق يلدز، رقم ١٣٠٣/٨٧٧.

(٩١) المصدر نفسه رقم ٦٥٤٢٧ بتاريخ ١٢٩٧ هـ. وقارن بالجوائب بتاريخ ٦ أكتوبر ١٨٨٠، وإرادة داخلية رقم ٧٤٢٨٦ بتاريخ ٢٩ ربيع الثاني ١٣٠٢ هـ (١٨٨٥م) وتتعلق باستثناء كيلانيي الشام من الخدمة العسكرية.

الغرب(٩٢). ويبدو أن محمد ظافر كان في الأصل صديقاً لمحمود نديم باشا عندما كان والياً على ولاية طرابلس (١٨٦٠ ـ ١٨٦٧ م)(٩٣). وعندما ولي محمد نديم الصدارة العظمى عام ١٨٧١م دعا محمد ظافر إلى العاصمة(٩٤). وعاد الشيخ ظافر مرةً ثانية الى اسطنبول في وزارة محمود نديم الثانية (ديسمبر ١٨٧٥ ـ مايو ١٨٧٦م) حيث ظلّ باسطنبول حتى وفاته عام ١٩٠٦(٩٥). ولأن الشيخ ظافر قد تعرّف على عبد الحميد قبل توليه السلطنة فقد احتفظ به السلطان إلى جانبه بعد تسلُّمه العرش. وقد أسس له السلطان زاويةً قرب قصر يلدز صارت مثابةً لكثير من العرب القادمين من ولاية طرابلس؛ كما صار بيت أبي الهدى مقصداً لكثير من القادمين من بلاد الشام(٩٦). وكما كان عليه الأمر بالنسبة لأبي الهدى، فإن قُرب محمد ظافر من السلطان أدّى الى دعم طريقته المتفرعة عن الشاذلية، لكنّ ازدهار المدينة الشاذلية؛ لا يُقارَنُ بازدهار الصيّادية الرفاعية. فقد كان أبو الهدى أكثر نشاطاً، وأكثر تصميماً في تكبير طريقته ونشر زواياها. ولا شك ان وجود الشيخين باسطنبول، وانتشار خبر حب السلطان للصوفية، قد أدّى إلى نشاطٍ أكبر لسائر الطرق الصوفية بنواحي الدولة. وقد استطاع شيوخ صوفيون صغار آخرون من الولايات العربية الحصول على مرتبات من السلطان، وإعفاء من الخدمة العسكرية، وترميم لزواياهم أو بناء زوايا جديدة لهم(٩٧). وقد ارتفع عدد الشيوخ والزوايا التي دعمها السلطان بحيث يمكن القول إنه كان على استعدادٍ لدعم أي طريقةٍ تُظهر نشاطاً، وتتجه إليه طالبة المساعدة.

إن هذا كله يدعم وجهة النظر القائلة إن دعم عبد الحميد للطرق الصوفية

---

(٩٢) أنظر عن هذه الطريقة الفرعية محمد ظافر المدني: الأنوار القدسية (اسطنبول، ١٣٠٢ هـ)؛ وكوهان: طبقات الشاذلية، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٩٣) قارن عن محمود نديم: Inal, Son Sadriazamlar I, 265ff.

(٩٤) زكي محمد مجاهد: الأعلام الشرقية، ٤ مجلدات، (القاهرة ١٩٤٩ ـ ١٩٦٣) ٣/١٢٥ ـ ١٢٦. وقارن بالمويلحي، ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٩٥) خلال ارتفاع أسهم مدحت باشا لوقتٍ قصيرٍ في العام ١٨٧٦ كانت هناك محاولةٌ لإزاحة الشيخ ظافر إلى المدينة المنورة؛ أنظر إرادة داخلية، بتاريخ ٧ شوال، رقم ٦٠١٩٢، ١٢٩٣ هـ (اكتوبر، ١٨٧٦ م).

(٩٦) كتاب الفرقان، ص٨٥، ويكن ١/١٧٤.

(٩٧) هناك عدة إرادات سلطانية بهذا الشأن بين الأعوام ١٣٠١ هـ و١٣٠٨ هـ.

كـان إظهاراً من جـانبه للتقـوى والغيرة الـدينية لكي يحصـل على دعم رعـايـاه وتعــاطفهم وتــأييــدهم[٩٨]. وليس من المهم هنــا التحقق من مــدى تـقــوى عبـد الحميد، بـل المهم القول إن هـدفه كـان سياسيـاً. وفي هـذه الحقبة من الازدهار للطرق الصوفية، طُلب من أبي الهدى أن ينشر كتباً صوفيةً ودينيـة[٩٩]. ويبدو أن الشيخ ظافـراً تلقى التوجيـه نفسه[١٠٠]. لكن في حـين لا تظهـر تحت اسم محمد ظافر غير عناوين قليلة؛ فإنه بـاسم الشيخ أبي الهـدى طُبع ٢١٢ كتـاباً ورسـالةً ببـيروت واسطنبـول والقاهـرة بـين العـامـين ١٨٨٠ و١٩٠٨[١٠١]. وهنـاك كتبٌ ورسائل عدة صدرت لأصدقائه وأتباعه في الفترة نفسها، من مثل الروّاس وأحمد الرفاعي. ولا نعرف بالتحديد هـل كتب أبو الهـدى هذه الكتب كلهـا بنفسه أم أنه سُوعد في ذلك، لكنّ الواضح أن عشرة كتبٍ على الأقل كانت تصدُرُ باسمه وأسماء أتباعه كلّ عامٍ طوال عهـد السلطان عبد الحميـد الثاني. لكن المـوضوع الـواحد يتكـرر في كثيرٍ من كتب أبي الهـدى ورسائله. ويمكن القـول إن الكتب كلها تدور بشكل رئيسي حول ثلاثة موضوعات: (١) الدفـاع عن شرعية حكم السلطان عبد الحميد، والتأكيد عـلى خلافتـه، ودعوة المسلمـين للاجتـماع خلفه ومن حوله وطاعته. (٢) الدعوة الى الـطريقة الـرفاعيـة، وذكر مـآثرهـا، ومآثـر وكرامات مؤسسها الشيخ احمـد الرفـاعي. (٣) الدفـاع عن نفسه ضـد هجمات خصـومه، وإثبـات نسبه الشريـف. فـالميل العـام دعم إسلام العصـور المتأخـرة المُحافظ، والحكم المطلق للسلطان.

## ٧ ـ الخليفة ورعاياه المسلمون:

يتبين لنا مما سبق أنه كانت لأبي الهدى مصلحةٌ قويةٌ ببقاء الحكم الحميـدي وازدهاره. ولأن دعامة الشرعية الرئيسية للسلطان كـونه خليفـه المسلمين، فقـد

---

(٩٨) يكن ١/٢٢٣.

(٩٩) الطويراني؛ ص ٤١ وما بعدها.

(١٠٠) قارن بملاحظة أمين بن حسن الحلواني في كتـاب محمد ظـافر: الأنـوار القدسيـة، ص ٦٩. وانظر الصفحة الأولى من كتاب محمد ظافر: النور الساطع (اسطنبول، ١٣٠١ هـ).

(١٠١) هناك قائمةٌ بكتب ورسائـل أبي الهدى حتى العـام ١٩٠٦ في كتاب الفـرقان، ص ص ٧٨ ـ ٨٢. وهناك قائمةٌ أكمل في كتابه: الطريقة الرفاعية، ص ص ٩ ـ ١٦.

انصبّت كتابات أبي الهدى على تثبيت هذه الدعوى، ودعوة العرب إلى الولاء له، باعتباره خليفتهم الشرعي. ويذكر أصدقاء أبي الهدى هذه الفضيلة بالقول إنه قاد قلوب العرب للولاء للخليفة، ودفعهم لربط أنفسهم بأمير المؤمنين[١٠٢]. وربما كان في ذلك شيء من المبالغة إذ لم يكن أبو الهدى منفرداً بهذه المهمة بل كانت هذه مهمة جهاز الدولة كله، لكن أبا الهدى بحكم إقامته باسطنبول، والإمكانيات التي أتيحت له، أسهم ولا شك بالكتابة والدعم المادي في تأييد ونصرة خلافة السلطان عبد الحميد. من أوائل كتابات أبي الهدى في هذا الصدد وربما كان أهمها كتيّبه المعروف بداعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد، المطبوع بمطبعة الدولة باسطنبول[١٠٣]. فأبو الهدى في الكتاب ما يزال متواضعاً نسبياً إذ يُسمي نفسه بنقيب حلب فقط، بخلاف الألقاب الضخمة التي أعطاها لنفسه في كتبه المتأخرة. ويبدو أنه أمر بكتابة الكتاب[١٠٤]. بل ربما سُوعِدَ في كتابة المضامين والتفصيلات لأن الكتاب يمضي بعيداً في شرح البرنامج السياسي للحكم الحميدي. وهكذا، فعلى الرغم من أن الكتيّب منسوبٌ إليه، لكنه يمثّل ولا شكّ الرأي الرسمي. إنّ مقصد الكتاب الأول إثبات أن الحكم المطلق هو النظام السياسي الإسلامي الحقيقي بعكس ما قاله بعضُ الإصلاحيين آنذاك من أنه تطور إلى ذلك في العصور المتأخرة تحت التأثيرات الإيرانية والمغولية[١٠٥]. فقد خلق الله سبحانه وتعالى العالم ودبّره أو ساسه بدايةً بالأنبياء الذي أرسلهم بمثابة رُعاةٍ للرعية[١٠٦]. فكان على الرعيّة أن تتقبل أوامرهم ونواهيهم بالطاعة والإخبات

(١٠٢) شكري لطفي: سهام التدمير في صدور أصحاب المسامير (القاهرة ١٨٩٧)، ص ٧٨.

(١٠٣) المطبعة السلطانية، بدون تاريخ، ٥٢ صفحة.

(١٠٤) قارن على سبيل المثال بالصفحة ٣٩ من الكتيب. ويبدو أن الكتاب مطبوعٌ قبل العام ١٨٨٣ لانه مذكور في كتاب أبي الهدى: مكارم الأخلاق المطبوع عام ١٣٠١ هـ /١٨٨٣م.

(١٠٥) في كتاب الفرقان (المطبوع ١٩٠٦) ذكر لكتب ورسائل أخرى لأبي الهدى في الموضوع نفسه لكننا لم نجدها: وجوب طاعة السلطان، مفاخر البيت العثماني العالي، تنظيم أمير المسلمين نصره المُعين، بهجة الزمان في مفاخر خلافة سيّد ولد عدنان مولانا عبد الحميد خان، معنى حُبّ الوطن من الإيمان.

(١٠٦) Mardin, The Genesis of young Ottoman thought (Princeton, 1962), P.102 f; Hourani, P.272.

والاتباع. دونما تساؤلٍ أو تشكك[١٠٧]. وكان أعظم هؤلاء النبيين وخاتمهم محمد (صلّى اللّه عليه وسلّم) الذي ربط قلوب العباد برب العباد، وأسّس لوحدة الأمة أقوى الأُسس والقواعد، ودعا إلى التعاون على التقوى والمعروف، ونهى عن التعاون في الإثم والعدوان[١٠٨]. وقد أطاعه أصحابه واتّبعوه فكان جزاؤهم أنهم ذُكروا في القرآن الكريم[١٠٩]. وقد اتبعوا بعده خلفاءه وأطاعوهم فصارت تلك (= الطاعة والجماعة) سُنّةً حقيقةً بالمصير إليها، وجزءًا من الطاعة لله عز وجل، واتِّباع شريعته[١١٠]. ويتابع أبو الهدى: لقد انتقلت الخلافة إلى آل عثمان، ووصلت إلى عبد الحميد الثاني. وكان عبد الحميد معروفاً قبل الخلافة بالورع والتقوى. فلمّا تولّى إمارة المؤمنين أظهر حماساً للإسلام، وحرصاً عليه فطبّق الشريعة، وحفظ وحدة الأمة[١١١]. فعلى المسلمين، كما يطلب كتابهم، أن يطيعوه. يقول الله عز وجل في كتابه الكريم[١١٢]: ﴿وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم﴾. ويقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم)[١١٣]: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني». ولذا، فإن شيوخ الصوفية كانوا يطلبون إلى مريديهم وأتباعهم أن يربطوا قلوبهم بالسلطان، ويدعوا له، ويعينوه قولاً وعملاً لأنّه المنفّذ لأوامر الله، والمدافع عن الدين، والحامي لدار الإسلام[١١٤]. وأبو الهدى يريد من وراء ذلك كله إثبات أن الطاعة للخليفة فريضةٌ إسلاميةٌ رئيسية. وبخاصةٍ في الظروف التي كانت تتعرض فيها الدولة لهجماتٍ من الأعدء الخارجيين، ولفِتَنٍ وتمردات من الخوارج والبغاة والمنشقين والمبتدعين في الداخل[١١٥]. فمن أجل مصلحة الأمة ووحدتها وسلامها

(١٠٧) داعي الرشاد، ص ص ٢ ـ ٤.
(١٠٨) داعي الرشاد، ص ٤ ـ ٥.
(١٠٩) داعي الرشاد، ص ٥. والقرآن الكريم، السورة ٧٨، آية ٢٩: ﴿محمدٌ رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماءُ بينهم﴾.
(١١٠) داعي الرشاد، ص ٥.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٦.
(١١٢) المصدر نفسه، ص٧. والقرآن الكريم، السورة رقم ٤، آية ٦٢.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٩.
(١١٤) داعي الرشاد، ص ١٠.
(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

على المسلمين أن يطيعوا خليفتهم كما أمر الله[١١٦] وأمر رسوله[١١٧]. وأبو الهدى يورد أقوالاً كثيرةً لشيوخ الصوفية يدعو للتوحُّد والائتلاف بين المسلمين[١١٨]. فالوحدة والطاعة واجبان إسلاميان عظيمان. ثم إن الظروف التي تمر بها الأمة والدولة تُرغم على ذلك. فالأوضاع سيئة، ولم يبق للأمة غير وحدتها، وطاعتها لأمير المؤمنين، حارس الدين والدار[١١٩].

ولو كان الغرض من الكتيب الدعوة للدفاع عن الدولة ضد الأعداء الخارجيين لكان فيه تأكيدٌ كثيرٌ على الجهاد، لكن الغالب فيه الدعوة للوحدة والطاعة. فالراجح أنه موجّه للأوضاع الداخلية. فربما كان المقصود مواجهة التوترات وانتظارات العصيان في الولايات العربية. يقول أبو الهدى: ملعونٌ من سبب فتنةً أو شارك فيها. ففي هذا الزمان حيث ساءت أوضاع المسلمين، وتهددت وحدتهم ودولتهم، لا تجوز المخالفة لأي سببٍ من الأسباب. وأولئك المخالفون الذين يزعمون أنهم يريدون بعصيانهم مصلحة المسلمين كاذبون. إذ لو أرادوا فعلاً ذلك لأخبتوا وأطاعوا[١٢٠]. وفي خاتمة الرسالة يتهم أبو الهدى نُقاد السلطان والوُلاة بالخيانة. فهم بذلك يفرّقون كلمة المسلمين، ويشقّون صفوفهم، ويساعدون بأنفسهم أعداء الأمة والدولة[١٢١]، ثم إن السلطان عبد الحميد مثال الخليفة العادل الذي ينبغي الالتفاف حوله. فهو حامي الحرمين الشريفين. وهو حامي بيت المقدس. وهو مهتمٌّ بمزارات الأولياء ورجال الله الصالحين. وهو غازي يحمي الديار ضد الأعداء. ثم هو عادلٌ وحريصٌ على مصلحة رعاياه ورفاههم[١٢٢]. وقد رفض زُهداً منه، وحرصاً على الوحدة بعض

---

(١١٦) تقبيس أبو الهدى في داعي الرشاد، ص ١٨ الآية الكريمة (سورة رقم ٣، آية ٩٨): ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تَفَرَّقوا﴾.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٨ - ١٩.

(١١٨) داعي الرشاد، ص ١٩ وما بعدها.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٢٢) داعي الرشاد، ص ٢٥.

ما كان للسلاطين السابقين إذ شرّع الدستور، وأقام حكم الشورى[١٢٣]. ورغم أن كتيّب أبي الهدى كان موجهاً للعرب فإنه وجد من الضروري أن يدعو العالم الإسلامي كله للدخول في الدعوة لتأييد الدولة والسلطان. ذلك أن المبادىء الدينية، والظروف الطارئة معاً تدعو للتوحُّد، والالتفاف حول الخليفة، ورفع راية الجهاد والدفاع عن أرض الإسلام[١٢٤]. فالأعداء يتجمعون ويتجهون لتدمير أرض الإسلام، ودولة المسلمين. فعلى المسلمين جميعاً أن يرفعوا راية الجهاد لحفظ الخلافة التي هي سرُّ بقاء الإسلام، وعزّة المسلمين[١٢٥]. فالأمر الوحيد الباقي للأمة من أجل الاستمرار، دعم الخلافة وطاعة الخليفة، واتّباع أوامره[١٢٦].

## VI ـ العثمانية والشام والخلافة:

نلاحظ من العرض الموجز السابق لكتاب أبي الهدى ومن مصادر أخرى مستقلة أن عبد الحميد كان يعتبر الخلافة التي يتولاها أهم أسباب شرعيته[١٢٧]. والواقع أن السلاطين العثمانيين أكدوا في المائة والخمسين عاماً الأخيرة من تاريخ دولتهم على الخلافة كأساسٍ لشرعيتهم على مستويين: بوصفها أولاً أداةً لتدعيم مركزهم وسط تغيرات الظروف الاجتماعية والسياسية بالدولة ـ وبوصفها ثانياً أداةً لتأكيد سيطرتهم المطلقة، وميولهم لمركزة السلطة. وتميز عبد الحميد من بين السلاطين المتأخرين بمزيد من التأكيد على الخلافة، حتى كاد يختفي لقب السلطان. أما في السنوات الأولى من سلطنته فقد استخدم لقب الخلافة للسيطرة على بيروقراطية الدولة التي كانت قد انتزعت الكثير من يد السلاطين السابقين. لكنه استخدم اللقب والمنصب طوال فترة حكمه لدعم اتجاهات

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٢٥) داعي الرشاد، ص ٢٥.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٢٧) يذكر السير H. Layard السفير البريطاني باسطنبول (١٨٧٧ ـ ١٨٨٠)، الذي كان على علاقةٍ وثيقةٍ بالسلطان عبد الحميد، أنه في محادثاته المتكررة، معه كان يؤكد على الخلافة وإمارة المؤمنين أكثر مما يؤكد على السلطنة العثمانية؛
Memoirs, VIII, P.181a, 181b (British Museum Add MS 38938).

المركزة، والسيطرة المطلقة باسم الحفاظ على وحدة دار الإسلام. وكانت هذه النزعة وجهاً من وجوهٍ عدةٍ لسياسات القوة التي اتّبعها. وقد ساعد ذلك ولا شك في دعم سياسات الدولة بالخارج، لكنه أفاد أيضاً في دعم سيطرته الداخلية ورفع قدره في نظر رعاياه المسلمين. وهذه الحسابات ربما كانت وراء طلب السلطان من أبي الهدى الصيّادي أن يكتب في الجماعة والطاعة. وقد كُتبت تلك الرسائل بالعربية[١٢٨] إشارةً إلى أن العرب مقصودون بالذات بهذه الدعوة، ثم لأن العربية كانت اللغة السائدة بين مثقفي المسلمين في العالم الإسلامي[١٢٩]. ولا شكّ أن كتابات أبي الهدى خدمت الغرضين. لكننا إذا نظرنا إلى أعمال أبي الهدى طوال العهد الحميدي؛ قوي لدينا الانطباع بأنّ المقصود بهذه الكتابات ليس المسلمين، وليس العرب المسلمين كلهم، بل العرب المسلمون في بلاد الشام بالذات[١٣٠]. فطوال حقبة حكمه أعطى السلطان عبد الحميد ولاية سورية اهتماماً خاصاً[١٣١]. أما لماذا اهتم السلطان وداعيته أبو الهدى بالشام بالذات هذا الاهتمام من بين الولايات العربية، فيستدعي بعض البيان. إن علينا أن نعود إلى الوراء بعض الشيء، إلى عصر التنظيمات، وما أحدثه من تغييراتٍ في بلاد الشام بالذات؛ وهي تغييراتٌ رأى السلطان عبد الحميد ضرورة إيقافها أو ضبطها. إذ يعود وضع سورية كولايةٍ، وكوحدةٍ جغرافيةٍ واقتصاديةٍ وسياسيةٍ إلى عصر التنظيمات. فالإصلاحات التي استصدرها علي وفؤاد ومن ضمنها «قانون الولايات» عامي ١٨٦٤ و١٨٦٧ م حول الولايات إلى وحدات تتمتع ببعض الاستقلالية الإدارية والسياسية[١٣٢].

---

(١٢٨) ليس هناك دليلٌ على ترجمة داعي الرشاد إلى التركية. ويبدو أنه لم تُترجم من كتب أبي الهدى العربية إلى التركية غير ثلاثة أو أربعة كتب ربما لخدمة أتباع الطريقة الرفاعية من الأتراك. ويذكر الصبّاخ ٤٣٨/٧ أن القدسي ترجم ثلاثةً منها.

(١٢٩) Hourani, Arabic Thought, P. 106.

(١٣٠) قارن بما سبق في المقال عن الموضوع.

(١٣١) Tibawi, A Modern History of Syria (London, 1969), P. 179.

(١٣٢) أنظر عن قانون الولايات:
Davison, Reform in the Ottoman Empire, P. 147f; Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, P.20.

وكانت قوانين العام ١٨٥٦ م قد قالت بحقوقٍ متساويةٍ لكل مواطني الدولة مسلمين وغير مسلمين. وأدى ذلك إلى تأسس هويةٍ سوريةٍ مشتركةٍ كان يمكن أن تتجاوز حدود الطوائف لتصهرهم في شعبٍ واحد. فقوانين الولايات والمواطنية، وغيرها من القوانين الوضعية التي اشترعت ونفذت في عصر التنظيمات وهي ذات طابع سيادي (بينما الفقه الإسلامي الذي كان سائداً هو ذو طابع شخصي)، هذه القوانين كلها أسهمت في صنع شخصيةٍ عربيةٍ سوريةٍ واحدة. فقد بدأت طبقة وسطى (مدينية) بالنشوء مكونة من مسلمين وغير مسلمين. وقد شجعت التنظيمات تطور هذه الطبقة، فبدأ الحديث عن هويةٍ سوريةٍ واحدةٍ قائمة على الأرض واللغة والثقافة؛ وهي هويةٌ لم تكن معروفةً من قبل. ويبدو أن رجالات التنظيمات نظروا إلى هذه الظواهر برضى؛ بدليل أنهم في العام ١٨٦٤ م وحّدوا ولايات دمشق وصيدا وطرابلس في ولايةٍ واحدةٍ تمتد من جنوب حلب وحتى سيناء، وتضمُّ أكثر أجزاء سورية الطبيعية. وكان من عادة العثمانيين تسمية ولاياتهم باسم عاصمتها، أما الولاية الجديدة التي كانت عاصمتها دمشق فقد سموها: ولاية سورية. وكان عليها والٍ يتبع نظاماً مزدوجاً: له سلطاتٌ واسعةٌ في الداخل، وسلطاتٌ أقل في العلاقة بالباب العالي. وفي مايو ١٨٦٦ م عندما نُشر قانون الولايات نشرت الجريدة الرسمية مقالةً في حدود سورية[١٣٣]. وكانت تعني بها حدود سورية الطبيعية، وليس حدود الولاية[١٣٤]. لكن هذه الوحدة الإدارية لا ينبغي أن تلفت انتباهنا عن الانقسام الطائفي داخل الولاية الجديدة. وكان هدف القوانين الجديدة تجاوز الطوائف، وإيجاد مواطنية واحدة. وكانت هوية المرء تتحدد قبل ذلك في الدولة الإسلامية العثمانية على أساس انتمائه الديني. أما علي وفؤاد ورجال الإصلاح فقد رموا إلى إقامة هويةٍ وطنيةٍ واحدة. ويبدو أن بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣ م) أحد قادة الاتجاه السوري في النصف الثاني من القرن

(١٣٣) تُسمى هناك ـ مما له دلالته ـ سورية.

(١٣٤) «بين الفرات في الشرق، والبحر المتوسط في الغرب. وبين الجزيرة العربية في الجنوب، والأناضول في الشمال. طولها ٧٠٠ كلم، وعمقها ٤٥٠ كلم بما في ذلك حلب»، حديقة الأخبار في ١٩ مايو ١٨٦٦.

الماضي؛ أدرك فوائد الإصلاحات الجديدة؛ فقال إنها تربط المواطن بأرضه بغض النظر عن عقيدته. ثم إنها تمتّن العلاقات بين المواطنين متجاوزةً الانقسام الطائفي باتجاه خلق شعبٍ واحد. وقد رأى البستاني أن الانقسام يوشك أن يزول في سورية بشكلٍ أسرع منه في الولايات الأخرى التي فيها أقلياتٌ إثنيةٌ أو لغوية. لذا دعا البستاني السوريين الذين وحدتهم الجغرافية واللغة والثقافة إلى تجاوز العُصبة الدينية التي خلقت ضعفاً وانقساماً وتشرذماً إلى العُصبة الوطنية، والعُصبة العربية[١٣٥] اللتين توحِّدان وتقوِّيان. وإسهاماً في خلق هذه العُصبة دعا البستاني إلى دراسة التاريخ العربي، وتجديد اللغة والثقافة العربيتين[١٣٦]. فاللغة العربية بالنسبة للبستاني هي اللغة السورية الوطنية، وينبغي أن تُحب وتُتعلم. لذا، فقد نذر البستاني أكثر سنوات عمره لتجديد اللغة العربية ونشرها رامياً إلى الإسهام في الهوية الوطنية الواحدة السورية[١٣٧]. وقد ساعدت وسائل النشر الجديدة من كتبٍ ومجلاتٍ وصحُفٍ على وصول هذه الأفكار والتوجهات إلى جمهورٍ أوسع. ففي العام ١٨٥٨ م أصدر خليل الخوري ببيروت حديقة الأخبار. وفي العام ١٨٦١ م أصدر أحمد فارس الشدياق الجوائب باسطنبول. وفي العام ١٨٧٠ م أصدر بطرس البستاني الجنان ببيروت. وازداد عدد الصحف والمجلات في سبعينات القرن بحيث لا يمكن التقليل من أهميتها في الإحياء الثقافي والسياسي العربيين[١٣٨].

لكنه في حين كان رجالات التنظيمات يشجعون هذه التوجهات الإحيائية والإصلاحية في الولايات؛ فإن السلطان عبد الحميد كان يخشاها كل الخشية. ذلك أن هذه التوجهات اللامركزية كانت ضد رؤيته القائلة بسلطةٍ مركزيةٍ قوية. ثم إنه كان يخشى ظهور ميولٍ انفصالية بسورية نتيجةً لذلك، وهي ولايةٌ

(١٣٥) البستاني: الجنان ١/عام ١٨٧٠، ص ص ٦٧٤ ـ ٦٧٥. ومما له دلالته أن يكون علي باشا والي سورية (١٨٦٦ ـ ١٨٧١) حامياً لبطرس البستاني، الجنان ٣٦٣/٤.

(١٣٦) البستاني: خطبة في آداب العرب (بيروت، ١٨٥٩).

(١٣٧) قارن بمقالي:
«The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism»; IJMES.

(١٣٨) حوراني؛ ص ٩٧.

شديدة الأهمية للدولة لوقوعها على طريق الأراضي المقدسة من جهة، ولسواحلها الطويلة والغنية والمعرّضة من جهةٍ ثانية. وأخيراً، فإن السلطان كان يملك رؤيةً أخرى للموقف السياسي بعد الاحتلال البريطاني لمصر يختلف عن سابقيه، فعندما غزا إبراهيم باشا الشام في الثلاثينات وجد في سورية حلفاء كثيرين(١٣٩). وقد أراد رجال التنظيمات تجنُّب موقفٍ مُشابهٍ لصنع مصلحةٍ سوريةٍ خاصةٍ تحول دون التحالف مع الخارج. أما الآن بعد عزل إسماعيل، ثم احتلال البريطانيين لمصر فإنه لم يبق هناك خطرٌ من هذه الناحية(١٤٠). وهكذا عمل السلطان بدون تردُّدٍ على ضرب الإنجازات التي تحققت في عصر الإصلاحات. ففي العام ١٨٨٧ م فصل القدس وناحيتها عن ولاية سورية، وسمّاها سنجقاً، وربطها مباشرةً باسطنبول. وفي العام ١٨٨٨ م اصطنع ولاية بيروت التي أخذت من ولاية سورية ما بقي من أجزاء فلسطين، وجنوب لبنان، وسواحل الشام حتى شمال أنطاكية(١٤١). فلم يبق من ولاية سورية غير شريطٍ من الأرض على حافة الصحراء من حماة بالشمال حتى معان بالجنوب. وكانت دعوة البستاني إلى إحياءٍ عربي تتضمن القول بشخصيةٍ سوريةٍ عربيةٍ تثير ذكرياتٍ وأحلاماً عن الماضي العربي العظيم. فيبدو أن عبد الحميد أراد مواجهة دعوة «الإحياء العربي» بالدعوة إلى إسلام العصور المتأخرة المُحافظ مثلما يظهر من داعي الرشاد للشيخ أبي الهدى، وتصرفات السلطان الأخرى(١٤٢).

إن التأكيد على علوّ مقام الخلافة، وضرورة تقديسه والولاء له، وطاعته، كُلُّ ذلك جرى ترديده ونشره بكل الوسائل آلاف المرات. بحيث رأت دوائر عربية وإسلاميةٌ في ذلك إحياءً للمؤسسة الخليفية، وإعادةً لمجد الإسلام. وإبراز

(١٣٩) Asad Rustum, «Syria under Muhammad Ali»; The American Journal of Semitic Languages, Vol. 41 (1924-25), P. 49f.

(١٤٠) يقول عزت العابد إنه ربما كان السلطان عبد الحميد راضياً عن وجود البريطانيين بمصر خوفاً من ظهور رجلٍ جديدٍ مثل محمد علي؛ شفيق: مذكراتي في نصف قرن (القاهرة، ١٩٣٦) ٢/٣٨٣.

(١٤١) الطيباوي، ص ١٨١.

(١٤٢) الروض البسام، ص ص ١٢ ـ ١٥؛ روضة العرفان، ص ٢٨؛ الطريقة الرفاعية، ص ص ١٠ ـ ١١؛ الكليات الأحمدية، ص ٦.

اسطنبول بصورة بغداد الجديدة[١٤٣]. أما السلطان نفسه فقد حاول أن يظهر بمظهر أمير المؤمنين العادل المُحب لرعيته. فقد أظهر حماساً دينياً، ودعم الطرق الصوفية، وزود مشايخها وزواياها بالمال،وبنى أو جدّد مزاراتها[١٤٤]. ولم يكن بوسعه أن يُبطل قوانين العام ١٨٥٦ م التي صارت أساساً للعلاقات مع الدول، ومع الرعايا في الداخل، لذا فقد لجأ إلى الخلافة لتدعيم سيطرته الشخصية الداخلية، والحدّ من تأثير التنظيمات على وحدة الدولة من وجهة نظره. وقد أدّى ذلك إلى ارتفاع شعبيته بين العوام. لكن كانت لهذه السياسات تأثيراتٌ بعيدة المدى بسورية بالذات. إذ كان معناها الاستمرار في انقسام المجتمع إلى مسلمين وغير مسلمين، وامتناع ظهور شخصية وطنية واحدة بالولايات العربية ببلاد الشام. فقد تقدمت الهوية الدينية من جديد على الهوية الوطنية التي دعا إليها البستاني وأمثاله من النهضويين. ويظهر أن هذه كانت مهمة أبي الهدى طوال الحقبة الحميدية. وعندما بدأت حركةٌ عربيةٌ خجولةٌ تظهر أخيراً أواخر العهد الحميدي نرى أبا الهدى يُسارع لمقاومتها في كتابه الكليات الأحمدية[١٤٥]. فقد جمع في كتابه هذا أحاديث للرسول، وأقوالاً منسوبةً لاحمد الرفاعي[١٤٦] مقولتها الرئيسية: التفوا حول الجماعة الإسلامية وإمامها![١٤٧]. أما أولئك الذين لا يطيعون الإمام فإنه يقطعون العهد مع الله[١٤٨]. وهو ينسب إلى الرفاعي القول: لا تدعوا المؤمنين يتخذون المشركين والكفار أولياء![١٤٩]. لكن أبا الهدى في هذه الفترة كان قد تجاوز أيامه الذهبية، ولم يَعُد مسموع الصوت في الأوساط العربية.

---

(١٤٣) روحي الخالدي: أسباب الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة (القاهرة، ١٣٢٦ هـ)، ص ص ١٤٥ - ١٤٦.

(١٤٤) يكن ١/٢٢٣؛ والغزي ٣/٤٩١.

(١٤٥) طُبع بالقاهرة، عام ١٩٠٨.

(١٤٦) ليس معروفاً أن الرفاعي ترك كتاباً أو أن أحد تلامذته فعل ذلك؛ قارن بدائرة المعارف الإسلامية، النشرة الأولى، مادة أحمد الرفاعي، كتبها مارجليوث.

(١٤٧) الكليات الأحمدية، ص ١٢٢.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٤٩) ص ٣٢؛ والقرآن الكريم، السورة رقم ٣، الآية ٢٧.

ولم يستطع المراقبون الأجانب لسياسات عبد الحميد في سنواته الأُولى على العرش؛ أن يفهموا مقاصده فذهب أكثرهم إلى أنه يريد أن يحيي روح التعصُّب بين رعاياه المسلمين[١٥٠]. لكن لا سياسات السلطان، ولا كتب أبي الهدى تشير إلى تحريض على العُنف أو التعصُّب الديني. كُلُّ ما أراده السلطان جمع المسلمين من حوله على أساسٍ ديني بوصفه خليفة المسلمين. على أن هناك علماء غير أبي الهدى أظهروا تعصباً ذا بُعدٍ ديني. من هؤلاء نائبه بدمشق الشيخ صالح المنيِّر الذي كان يتقاضى راتباً من السلطان[١٥١]. فقد كان الشيخ صالح مقتنعاً بصحة الإسلام، وبطلان المسيحية (أو نَسْخها). ويقال إنه كثيراً ما مضى إلى كنائس المسيحيين، ومواطن احتفالاتهم وجادلهم في صحة كتبهم المقدَّسة. ومضى مرةً إلى الإسكندرية لمناقشة قس بروتستانتي وخرج منتصراً في الجدل[١٥٢]. وكان الشيخ يوسف بن اسماعيل النبهاني أحد أعوان أبي الهدى، وظل لسنواتٍ عدةٍ رئيساً للمحكمة المدنية ببيروت، وكتب كتاباتٍ صوفيةً كثيرة[١٥٣]. ويبدو أن الشيخ النبهاني لم يكن سعيداً برؤية بعض المسلمين يرسلون أبناءهم إلى مدارس الإرساليات التبشيرية. ولذا، كتب رسالةً في التحذير من ذلك[١٥٤] قائلاً إن هذه المدارس ستُضِلّ الأطفال، وتُحِلُّ الظلام في أخلادهم ونفوسهم محلّ النور[١٥٥]. كما كتب رسالةً في فضل الإسلام على النصرانية[١٥٦].

وهناك وجهٌ آخر من وجوه السياسة الحميدية، جاءت كتب ورسائل أبي

---

(١٥٠) هناك تأكيدات في مراسلات Layard عندما كان سفيراً، وكذا في مراسلات خلفه Goschon مع وزارة الخارجية.

(١٥١) قدسي: الكوكب المنير، ص ٦٢.

(١٥٢) البيطار: حلية البشر ٢/٧٣٠ و٩٢.

(١٥٣) الأعلام الشرقية ١٣٢/٣ وما بعدها، ويكن ١/١٨٠ عن علاقاته بالصيادي. ويذكر له سركيس في معجم المطبوعات ص ٨٣٢ ـ ٨٣٨ ثمانية وأربعين عنواناً أكثرها ذات مضمون صوفي.

(١٥٤) إرشاد الحيارى في تحذير المسلمين من مدارس النصارى (القاهرة ١٣٢٢ هـ).

(١٥٥) جامع كرامات الأولياء، مجلدان، (القاهرة، ١٣٢٩ هـ) ٢/٢٣٥ ـ ٢٣٦. وقد جمع النبهاني أربعين حديثاً في وجوب طاعة السلطان؛ الأحاديث الأربعين في وجوب طاعة أمير المؤمنين.

(١٥٦) يوسف النبهاني: سعادة الأنام في اتباع دين الإسلام (القاهرة).

الهدى لتكمله، هو تلك الرقابة الشديدة على المطبوعات، كل المطبوعات. وقد بدأت الرقابة قبل سلطنة عبد الحميد بسنواتٍ قليلة[١٥٧]، لكنها بلغت الذروة أيامه وشملت كل المجالات حتى غير السياسي منها. وفقد كانت كُلُّ مطبوعةٍ تحتاج إلى إذنٍ من وزارة المعارف الجليلة: وكان هذا الإذن يأتي - إذا أتى - بعد وقتٍ طويلٍ، وبتعديلاتٍ للمخطوط المقدم[١٥٨]. ولم تكن الرقابة سارية المفعول بالنسبة للمخطوطات الحديثة التأليف فقط؛ بل كانت كتب التراث العربي القديم تحتاج إلى إذن وزارة المعارف؛ كما كان عليه الحال بالنسبة لمقدمة ابن خلدون[١٥٩]. إن هذه الرقابة الشديدة لم يكن هدفها الوحيد منع نشر الآراء السياسية المعارضة للسلطان أو لسياساته فقط، بل هناك من الدلائل ما يشير إلى أنه كانت للسلطان أغراض أخرى. فعندما أراد موظفٌ عثمانيٌّ من أصلٍ عربي شريف نشر كتابٍ عن جاهلية العرب[١٦٠]، بقي الكتاب مخطوطاً لأنه قيل إن السلطان عبد الحميد لم يرد أن يعرف المثقفون شيئاً عن فضائل العرب[١٦١]، وتاريخهم التالدكي لا يوقظ ذلك لديهم إحساساتٍ قومية. كما أن الصحف نهيت عن الحديث في فضائل العرب[١٦٢]. ويظهر أن أبا الهدى كان عارفاً بدخائل هذه السياسة، لذا فإن الخلفاء العرب الأوائل لا يلعبون في مؤلفاته دوراً كبيراً[١٦٣]. وعندما أراد دمشقيون محافظون في ثمانينات القرن إيقاف فرقةٍ مسرحيةٍ[١٦٤]، لأنها تُفسدُ «أخلاق الشبان» لجأوا إلى أبي الهدى الذي أقنع

---

(١٥٧) الجنان ٣/٥٤١ - ٥٤٢، والجوائب، ٢٩ اكتوبر، ١٨٧٣.

(١٥٨) الغزي ٣/٥٠٢، والبستاني: عبرة وذكرى (القاهرة، ١٩٠٨)، ص ٤٢ - ٤٥؛ والحصري: البلاد العربية والدولة العثمانية (بيروت، ١٩٦٥) ص١٠١؛ وسركيس: غرائب المكتوبجي (القاهرة، ١٨٩٦)، ص ص ٣٨، ٥١، ٥٧. والمؤلف كان الناشر للسان الحال ببيروت.

(١٥٩) طيباوي، ص١٩٧.

(١٦٠) حسين باقي زاده: منهل الأدب في تاريخ العرب.

(١٦١) الطباخ ٧/٥٤٩.

(١٦٢) سركيس: غرائب... ص ص ٣٣ - ٣٤.

(١٦٣) أبو الهدى الصيادي: حكم أحمد الرفاعي (بيروت، ١٣٠١ هـ)، ص ٢٧؛ والكليات الأحمدية، ص ص ١٢٦ - ١٢٧.

(١٦٤) محمد يوسف نجم: المسرحية في الأدب العربي الحديث ١٨٧٤ - ١٩١٤، بيروت ١٩٦٧، ص ص ٦٦ - ٦٨؛ والشطي: تراجم أعيان دمشق (دمشق، ١٩٤٨) ص١١.

السلطان بضرورة إيقاف الفرقة لأنها تعرض مسرحية عن هارون الرشيد[١٦٥]، مع ما يمكن أن يثيره ذلك من شجونٍ وذكرياتٍ لدى العرب[١٦٦] - فاقتنع عبد الحميد بالحجة وأمر بإقفال المسرح[١٦٧] فانصرف المؤسسون إلى مصر. والواقع أنه إذا راجعنا **معجم المطبوعات** لسركيس[١٦٨]، نُلاحظ أن الكتب في الأدب العربي، والتاريخ العربي المطبوعة في العهد الحميدي، قليلةٌ إذا قورنت بالمطبوعات الصوفية والمُشابهة. فكما رأينا، فإن أبا الهدى وأصحابه كانوا يخرجون كُل عامٍ ما لا يقل عن العشر كتب. وكان المقصود لفت الانتباه عن أنواع الكتابة الأُخرى. وهكذا نجد صحفاً ومجلاتٍ توقفت أو انتقلت إلى مصر لا بسبب الرقابة فقط[١٦٩]، بل لعدم الإقبال عليها وسط ذلك الطوفان من الكتب الصوفية الرخيصة الثمن. وبذلك صارت مصر مركز الإحياء الثقافي العربي. ولا شك أن ذلك مختلفٌ تماماً عن عصر التنظيمات حين كان المثقفون يعطون جوائز وأوسمةً لإنجازاتهم الثقافية. من هذا كله ندرك أنه كان من مقاصد السياسة الثقافية الحميدية ضبط الحياة الثقافية العربية بالشام، وتوجيهها بالوجهة التي يريدها السلطان.

لقد كان من أهداف السلطان عبد الحميد زعزعة الآثار التي تركتها التنظيمات على بلاد الشام وشعبها. والإجراءات والسياسات التي اتخذها واتّبعها بالدعوة إلى الخلافة الإسلامية، ومحاولة ضبط الإحياء الثقافي العربي، وتشجيع الثقافة الصوفية، كُل ذلك كان له على سورية بالذات أثر مهم. لقد أخّر التطور الثقافي والسياسي باتجاه الهوية الواحدة. وبذلك أجّل ظهور الهوية الوطنية الخاصة والمستقلة لبلاد الشام لجيلٍ كامل.

---

(١٦٥) انظر مسرحيتين للقباني عن هارون الرشيد؛ عند محمد يوسف نجم: الشيخ أحمد أبو خليل القباني (بيروت، ١٩٦٣)، ص ص ١ - ٣٢، ٣٥ - ٨٥.

(١٦٦) BA، أوراق يلدز ٢٠٣٦/١٥ - ١٦/٧١.

(١٦٧) نجم؛ المسرحية، ص ٦٨.

(١٦٨) معجم المطبوعات، مجلدان، القاهرة ١٩٢٨.

(١٦٩) خليل صبات: تاريخ الطباعة في الشرق العربي (القاهرة ١٩٥٨)، ص ٦٣.

# طه حسين والديمقراطية في نظام التعليم بمصر

فرتز شتبّات

أسهم طه حسين إسهامات بارزة في التطورات الفكرية والأدبية بمصر الحديثة والوطن العربي. لكن إسهاماته لم تقتصر على الحياتين الفكرية والأدبية؛ بل كانت له إنجازاته المهمة في مجال النظام التربوي والتعليمي المصري. ولم تكن هذه الإنجازات نظرية فقط وفي نطاق التعليم الجامعي؛ بل إنّ هناك خطوتين أساسيتين في مجالي التعليم الابتدائي والإعدادي يعود الفضل فيهما إليه بشكلٍ مباشرٍ، وما تزالان ترتبطان باسمه حتى اليوم.

كان دستور العام ١٩٢٣ في مادته التاسعة عشرة قد جعل التعليم الأولي للذكور والإناث إلزامياً، كما أسقط عن كاهل أولياء أمور التلاميذ كل الرسوم المدرسية في مدارس التعليم الأولي، ولكي نفهم خلفية هذه المادة المهمة في الدستور يكون علينا أن نقرّر أن التعليم بمصر في ظل الاحتلال البريطاني كان ينقسم إلى قسمين منفصلين: القسم الأول ويتألّف من مدارس القرآن التقليدية (كتاتيب) التي تطورت عنها المكاتب العامة. وهي تقدم منهجاً تعليمياً متواضعاً المقصود به الإخراج من الأمية، ولا يُعِدُّ التلميذ لدراساتٍ أعلى. والقسم الثاني ويتألّف من المدارس الأولية التي تطلب رسوماً مدرسية معتبرة؛ وتقدّم منهجاً تربوياً متغرِّباً، وتُعدُّ تلامذتها للمدارس الإعدادية فالتعليم الجامعي. وبذلك تؤهّلهم للدخول في الوظائف العامّة بالدولة. وجاء التأكيد على الإلزامية في

التعليم الأولي ليثبت هذا الانقسام في نظام التعليم بالبلاد؛ وليقلِّل بشكلٍ غير مباشرٍ من أهمية التعليم الشعبي العامّ. بيد أن ذلك لا يقلِّل من شأن النص على مبدأ إلزامية التعليم في هذا الوقت المبكر نسبياً. وبخاصةٍ أن الدستور أُعد وأُقِر وسط تزايد ضغوط ونفوذ الملك والطبقة الأرستقراطية المصرية. إذ كانت الحركة الوطنية المصرّيةُ قد بدأت تفقد وحدتها وزخمها وتتفرّق في أحزابٍ متصارعةٍ؛ فلم يملك الوطنيون من الوزن السياسي ما يسمح بالمُضيِّ إلى أبعد من ذلك. على أن الأفكار الليبرالية كانت من جهةٍ ثانيةٍ قد انتشرت بين النخبة كاسبةً من النفوذ والتأثير ما حال دون تجاهلِ ديمقراطية التعليم من جانب واضعي الدستور؛ هذا وإن يكن التطبيق قد أُحيط بمحترزاتٍ كثيرة. وهكذا فإن مبدأ إلزامية التعليم الأولي أُقر بدون معارضة تقريباً لدخوله ضمن المُثُل الديمقراطية آنذاك بل إن لجنة إعداد الدستور آنذاك فكرت عند صياغة المادة رقم ١٩ منه في أن تجعل التعليم مجانياً في كل المراحل لولا أن ذلك بدا غير ممكن من الناحية المالية[١]. وانقضت سنوات بعد ذلك في مناقشة كيفيّات التطبيق حيث برزت اتجاهاتٌ محافظةٌ وشموليةٌ وتقدمية في رؤية التعليم وفلسفته. وقد جعل طه حسين نفسه متحدثاً باسم الوطنيين النهضويين في هذا السياق من خلال كتابه الصادر عام ١٩٣٨ بعنوان: «مستقبل الثقافة في مصر». ففي الكتاب ربطٌ بين رُؤىً مستجدة لهوية مصر واتجاهات ثقافتها المستقبلية، وبين برنامجٍ مقترحٍ للتعليم بالبلاد. جاء في ديباجة البرنامج[٢]: «إن النظام الديمقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم. وما أظنُّ الديمقراطية تستطيع أن تكفل غرضاً من هذه الأغراض للشعب إذا قصّرت في

---

(١) Naguib El-Hilali: Report on Educational Reform in Egypt, Cairo (Ministry of Education) 1943, p. 38f.

وانظر عن مناقشةٍ مبكرّةٍ في هذا الصدد:

«Sollen Fallachen lesen lernen?»; in Axel Havemann, Baber Johansen (hg.): Gegenwart als Geschichte - Festschrift Fritz Steppat, Leiden 1988, p. 112ff.

(٢) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة ١٩٤٤، ص ٧٨، ٧٩ وما بعدها. وانظر عن الرؤى العامة في كتاب طه حسين: Moustafa Maher: «Umrisse einer neuen Kultur-philosophie in Agypten seit dem 19. Jh.»; in Havemann/ Johansen p. 315f.

تعميم التعليم الأولي، وأُخذ الناس جميعاً به طوعاً أو كَرْهاً. . . فالدولةُ الديمقراطية مُلْزَمةٌ أن تنشُرَ التعليم الأولي، وتقوم عليه لأغراضٍ عدة: أولها أنّ هذا التعليم الأوّلي أيسر وسيلةٍ يجب أن تكون في يد الفرد ليستطيع أن يعيش. والثاني أن هذا التعليم الأوّلي أيسر وسيلة يجب أن تكون في يد الدولة نفسها لتكوين الوحدة الوطنية، وإشعار الأمة حقها في الوجود المستقل الحر، وواجبها للدفاع عن هذا الوجود. والثالث أن هذا التعليم الأولي هو الوسيلة الوحيدة في يد الدولة لتمكّن الأمة من البقاء والاستمرار؛ لأنها بهذا التعليم الأوّلي تضمن وحدة التراث الوطني اليسير الذي ينبغي أن تنقُله الأجيالُ إلى الأجيال، وأن يشترك في تجليّه ونقله الأفراد جميعاً في كُلِّ جيل». وهكذا فإن طه حسين الذي اعتبر التعليم ضرورياً لتمكين الأفراد من العيش، أوضح بعد ذلك مباشرة أنه الوسيلة الأفعل لتمكين الأمة من الوعي بوجودها، واستمرارها. لكن من الملاحظ أنّ طه حسين حتى العام ١٩٣٨ تاريخ صدور كتابه كان ما يزال يعتبر المدرسة الأولية هي المدرسة الشعبية؛ فيوافق بالتالي على استمرار الانقسام في نظام التعليم بين كتاتيب عامةٍ لفئات الشعب الدنيا، ومدارس أولية وإعدادية لنُخَب الطبقات المدينية الوسطى. ولا شكّ أن هذه الرؤية تجعلُ من هدفه الموضوع لتوحيد الأمة بواسطة التعليم وهماً من الوهم. صحيح أنه اعتبر إلغاء الكتاتيب والمكاتب العامة هدفاً مرغوباً فيه؛ لكنه لم يضعه بين أولوياته؛ بل اقترح وسائل وطُرُقاً للانتقال بين النظامين؛ من الكتاتيب إلى المدارس الأولية - ولذلك يتحدّثُ منذ البداية عن الكتاتيب أو التعليم الأولي الأساسي[٣].

أما في الواقع فإنّ المادة الدستورية لم تُطبق لسنواتٍ طويلة. فقد نمت المدارس الإعدادية، والمعاهد العالية بسرعة كبيرة، وأُهمل التعليم الأولي بسبب عدم زيادة الإنفاق عليه في الميزانيات المتعاقبة. ولا يبدو أن ذلك يعودُ لخطةٍ مدبرة من قبل؛ إذ إنّ الحكومات كانت تتعاقب بسرعةٍ كبيرةٍ لا تسمح غالباً برسم خطةٍ شاملةٍ لمرافق الدولة فضلاً عن تنفيذها. لقد كانت سياسات

(٣) مستقبل الثقافة ص ١٠٣ وما بعدها، ١٩١، ١٩٣.

الحكومات التعليمية ناجمةً عن ضغوط الفئات الشعبية من أجل ذلك. وكانت الفئة التي تملك التأثير والضغط هي البورجوازية المدينية التي ما كان همّها التعليم العامّ (الذي تستطيع تأمينه لصغارها في المدارس الأجنبية بشكلٍ أفضل في نظرها)؛ بل مدارس التعليم الإعدادي والعالي. وهكذا فإنّ الاتجاهات الديمقراطية هنا بالذات (ضغوط الرأي العامّ) أدت إلى سياساتٍ تعليميةٍ تراعي مصالح الطبقات الوسطى، وتتجاهل مصالح الطبقات الاجتماعية السُفْلى، وحق أولادها في التعليم على قدم المساواة مع طبقات الشعب الأُخرى كما هو نصُّ الدستور[٤]. صحيح أن الأسوار بين الفئات الشعبية لم تكن مرتفعةً كثيراً؛ بحيث أُتيح لبعض أولاد الفقراء أن يتعلموا وأن يحصلوا على منحٍ دراسية للتعليم العالي[٥]؛ لكنّ إيثار الطبقة الوسطى واضحٌ في السياسات التعليمية المصرية قبل العام ١٩٥٠ بشكلٍ عام. ويمكن التدليل على ذلك من واقع سياسات عدة من وزراء التربية والتعليم النشطين في الحكومات المتعاقبة.

من بين وزراء التربية والتعليم البارزين لعهد ما قبل ثورة العام ١٩٥٢ الوزير أحمد نجيب الهلالي الذي تولّى وزارة التربية بين ١٥ نوفمبر ١٩٣٤ و٢٩ يناير ١٩٣٦، وبين ١٧ نوفمبر و٣٠ ديسمبر١٩٣٧، ومن ٦ فبراير ١٩٤٢ حتى ٨ أكتوبر ١٩٤٤. ففي العام ١٩٣٥ طبق إصلاحاتٍ مهمة في نظام التعليم الإعدادي. وفي العام ١٩٤٣ أعلن عن خطةٍ لإصلاح نظام التعليم كلّه أبرز نقاطها المجانية الكاملة للتعليم الابتدائي؛ كإجراء مهمٍ لتوسيع ديمقراطية التعليم. وهذا على الرغم من أن المدارس الابتدائية كانت أقلّ استعداداً

---

(٤) Roderic D. Matteus, Martta Ahravin: Education in Arab Countries of the Near East, Washington 1949, P. 33; M.M. Mosharrafa: Cultural Survey of Modern Egypt, London 1947-48, vol. II, p. 55, Hamid Ammar nach A.-M. Goichon: «Le plan de rénonation sociale de la compagne égyptienne», in Orient 20. Paris 1961, p. 50;

ومحمد خيري حربي، السيد محمد عزّاوي: تطور التربية والتعليم في إقليم مصر في القرن العشرين، القاهرة (وزارة التربية والتعليم) ١٩٥٨، ص ٦٠.

(٥) في دراسةٍ استطلاعيةٍ على عينةٍ من الموظفين المصريين الكبار عام ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤ تبيّن أن آباء ١٦,١٪ منهم كانوا فلاحين، وآباء ٨,٧٪ كانوا تجاراً صغاراً؛ قارن: Morroe Berger: Bureaucarcy and Society in Modern Egypt, Princeton N.J. 1957, P. 45.

لاستيعاب التلاميذ من الكتاتيب العامة. والمعروفُ أن طه حسين كان بين العامين ١٩٤٢ و١٩٤٤ يشغل منصب «المستشار الفني»[٦] بوزارة التربية والتعليم؛ فكان بذلك مُشاركاً فعّالاً في إصلاحات الوزير الهلالي.

ثم كان أن تولّى طه حسين وزارة التربية بين ١٢ يناير ١٩٥٠ و٢٧ يناير ١٩٥٢ فتابع سياسات الهلالي الإصلاحية ثم تجاوزها محقّقاً إنجازاً كبيراً في مجال ديمقراطية التعليم بالفعل. فقد قرّر أن تعليم كلِّ طفلٍ مصريٍّ ينبغي أن يكون ممكناً بدون تكاليف مادية، لأنّ العلم ضروريٌّ ضرورة الماء والهواء. ومن هنا فقد استطاع استصدار قانونٍ اعتبر التعليم الإعدادي مجانياً أيضاً (القانون رقم ٩٠ في ٥ يوليو ١٩٥٠)[٧]. ثم وحد نظام التعليم بتوحيد التعليم الأساسي مُلغياً الكتاتيب وجاعلاً المدرسة الابتدائية المدرسة الوحيدة لكلّ أطفال مصر (القانون رقم ١٤٣ في ٢٣ سبتمبر ١٩٥١)[٨]. لقد زاد طه حسين سنوات التعليم الابتدائي من ٤ إلى ٦ سنوات مُدْخِلاً الروضة ضمن النظام، وجاعلاً تلك المرحلة التعليمية أداةً لإلزامية التعليم؛ مُحَوِّلاً المدرسة الموحدة الابتدائية إلى مدرسةٍ شعبيةٍ عامة.

إذا تأمّلنا السياق التاريخي والسياسي الذي جرى فيه هذا التطور بمصر؛ نلاحظ أن خطوات ديمقراطية التعليم جرت كلّها في عهود حكوماتٍ وفدية.

---

(٦) كان «المستشار الفني» موظفاً كبيراً في وزارة التربية والتعليم. وقد سُمّي منصبه احياناً «وكيل وزارة». وكان مسؤولاً عن سائر القطاعات التربوية. وسُمّي فنياً تفرقةً بينه وبين الإداري. أمّا تسميته بالمستشار فمأخوذةٌ عن الحقبة التي كان للبريطانيين فيها مستشارون بسائر الوزارات المصرية قارن بـ Mattens/ Ahravi p. 10ff.

(٧) أبو خلدون ساطع الحصري: حوليات الثقافة العربية م٢ (١٩٥٠ ـ ١٩٥١)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٦٠. وكلمة طه حسين أمام المؤتمر الثقافي العربي الثاني بالإسكندرية ١٩٥٠ (جامعة الدول العربية)، ص ٢٥٨ وما بعدها. وانظر عن تقرير وزارة التربية والتعليم المصرية إلى المؤتمر؛ زكي صالح، السيد حسن عيد: لمحات من تاريخ وزارة التربية والتعليم، القاهرة (وزارة التربية والتعليم) ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩، ٢/١٦٦.

(٨) الحصري: حوليات ٢/٣٦١ وما بعدها؛ والحربي/ عزاوي ص ٤٥؛ وصالح/ عيد ٢/١٦٩؛ A.H. El-Koussy: «Egypt» in G.B. Jeffry (ed.): The Year Book of Education 1952, London, p. 449.

فقد كان الهلالي بين ١٩٣٤ و١٩٣٦ وزيراً في حكومة توفيق نسيم التي كانت مهمتها إعادة العمل بدستور العام ١٩٢٣ بعد فترة سيطرة إسماعيل صدقي وحكومته منذ العام ١٩٣٠ وابتداع دستورٍ جديد. فكانت حكومة توفيق نسيم قائمة بموافقة الوفد[٩]. وفي خلال الفترات التالية التي تولّى فيها الوزارة كان عضواً في حكوماتٍ وفدية، كما كان هو نفسه قيادياً بحزب الوفد[١٠]. أما طه حسين فلم يكن يوماً عضواً بحزب الوفد؛ لكنه في وزارته عام ١٩٥٠ كان وزيراً في حكومةٍ وفدية. وليست لدينا حتى اليوم مصادر مباشرة يمكن الاطمئنان إليها عن سياسات الوفد التربوية في تلك الفترة؛ وإلى أي حد كانت إجراءات وقوانين طه حسين جزءًا من برنامج الوفد للحكم أو من أفكار الوزير طه حسين الشخصية. ويذكر صلاح الشاهد، الذي كان سكرتير مجلس الوزراء في وزارة النحّاس آنذاك؛ أن تعيين طه حسين بالوزارة كان مُفاجئاً واصطدم بمعارضة مصطفى النحّاس نفسه في البداية لأنه كان يخشى اعتراض البلاط الملكي على ذلك[١١]. ويتابع صلاح الشاهد قائلاً إن طه حسين كان معروفاً بأفكاره التربوية الديمقراطية، كما كان الملك يعتبره خطِراً ويسارياً متطرفاً. لكن مصطفى النحّاس عندما اقتنع أخيراً بجدوى تعيين طه حسين أصرّ عليه حتى تراجعت معارضة البلاط[١٢]، كما أن النحّاس ما لبث أن ذكر في خطاب العرش الذي تضمّن برنامج حكومته أن في نيتها تحويل التعليم الإعدادي إلى المجانية[١٣]. ويذكر لويس عوض أنه سرت إشاعةٌ في الأوساط السياسية آنذاك أنّ مجانية التعليم لم تكن ضمن برنامج الوفد للحكم، وأن طه حسين استطاع إدخالها في برنامج الحكومة رغم معارضة الجناح اليميني للحزب لذلك؛ وبخاصةٍ وزير

---

(٩) عبد العظيم محمد رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦، القاهرة بدون تاريخ، ص ٧٧٢ وما بعدها؛

Marius Deeb: Party Politics in Egypt: The Wafd and its Rivals 1919-1939, London 1979, P. 253.

(١٠) ماريوس ديب؛ مرجع سابق، ص ٣٤٩، ٣٩٦.

(١١) صلاح الشاهد: ذكرياتٌ في عهدين، القاهرة ١٩٧٦، ص ٧٣ وما بعدها.

(١٢) المصدر نفسه؛ ص ١٥٦.

(١٣) عبدالرحمن الرافعي: في أعقاب الثورة المصرية، م ٣، القاهرة ١٩٥١، ص ٣٠٦.

المالية في حكومة النحّاس آنذاك فؤاد سراج الدين[١٤]. ولا تعطي هذه الأقوال والانطباعات صورةً واضحةً عما جرى آنذاك حقيقة. لكنّ المعروف أن الوفد كان يغصُّ بأجنحةٍ متصارعةٍ، وأنّ وزير التربية احتاج إلى إصرار كثير، وجهدٍ بالغٍ لكي تصبح إصلاحاته جزءًا من برنامج الحكومة، ثم لكي تصل تلك الإصلاحات إلى مرحلة القانون. لكن علينا أن لا نتجاهل الميول الثقافية المصرية العامة لديمقراطية التعليم وإلزاميته آنذاك؛ ولا شكّ أن بعض قيادات الوفد كانت متأثّرةً بهذه الميول.

ولم تؤد إصلاحات طه حسين الى حلّ كلّ مشكلات التعليم بمصر طبعاً. فقد ظلّت قوانين ديمقراطية التعليم في البداية حبراً على ورق. وقد تركّز جهد الوزير على دعم التعليم الإعدادي في البداية مما أدّى إلى استهلاك ميزانيات كبيرة بحيث لم يبق هناك الكثير للتعليم الابتدائي. ففي العام ١٩٥٢ كان هناك بمصر ٣,٥ مليون طفل بين سنّ السادسة والثانية عشرة؛ ولم يجد مكاناً في المدرسة من هؤلاء غير ١,٥ مليون أي نسبة ٤٣٪ من البالغين سنَّ التعلُّم[١٥]. وقد ظلّ إلغاء الكتاتيب في البداية مقتصراً على تغيير اللوحة على باب المدرسة إذ لم يكن بالوسع رفع تلك الكتاتيب إلى مستوى مدارس التعليم الأولي القديمة في وقتٍ قصير. وهناك دراساتٌ تذكر أن مدارس التعليم الأولي القديمة انخفض مستواها التعليمي بداية أيضاً بسبب الإقبال الشديد عليها، وسحب المدرّسين الجيدين منها إلى المدارس الإعدادية[١٦]. وعندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ وركّزت على توسيع التعليم وإلزاميته ومجانيّته؛ جرى ذلك على حساب النوعية أيضاً. لذا فقد كان لهذه الإصلاحات معارضوها وليس في الأوساط المحافظة فقط. فالتربوي المعروف إسماعيل القباني؛ الذي تولّى مناصب مؤثرة بوزارة التربية والتعليم منذ العام ١٩٤٠ وما بعد، وكان من أنصار ديمقراطية التعليم؛

(١٤) الحرية ونقد الحرية، القاهرة ١٩٧١؛ ص ٤٢.

(١٥) هكذا وردت الأعداد في مؤتمر المدارس الاعدادية العملية ١٩٥٩، القاهرة (وزارة التربية والتعليم)، ص ١٢٥.

(١٦) إسماعيل محمود القباني: دراسات في تنظيم التعليم في مصر، القاهرة ١٩٥٨، ص ١٨٨ وما بعدها حيث تردُ معلوماتٌ عن نقص المعلمين المؤهّلين.

رأى أن الجهـود كان ينبغي أن تنصبّ عـلى تطبيق إلـزاميـة التعليم الابتـدائي، وتطويره وتوسيعه، وتأمين مقاعد فيـه لسائـر أطفال مصر في سنّ التعليم؛ قبـل اللجوء إلى تطوير المدارس الإعدادية. فـالأولويـة في نظره كـان ينبغي أن تُعطى لزيادة عدد المدارس الابتدائية، وحفظ مستواها قبـل أي أمرٍ آخـر. بينما كـانت وجهة نظر الهلالي وطه حسين أن هذا التـطور المتردد والفـوضوي لنـظام التعليم المصري ينبغي أن يُـواجَهَ بـاستراتيجيـةٍ جديـدةٍ وسريعةٍ تعـطيه وجهـةً مستقبليةً وديمقراطية؛ على أن يجري الانصراف بعـد ذلك للتعميق والاهتـمام بالكيفيـة إذ كانت وجهة نظرهما أن العملية التطويرية ستصنع ديناميكيـةً تغييريـةً تؤثر إيجـاباً على كلّ مستويات التعليم[١٧].

في هذا السياق الذي يركز على السرعة، وتحديـد الوجهـة؛ يمكن فهمُ قول طـه حسين إنـه لا يعنيه في شيء من أين تـأتي الفلوس والميزانيـات التي تكلّفهـا مجانية التعليم وإلزاميته. إنه يريدها ويحتـاجها ويـراها ضروريـة ولو عن طـريق فرض ضرائب عاليـة على ثـروات الأغنياء[١٨]. ففي منتصف القـرن العشرين لم يَعُدْ ممكناً في نظره التردد في إيجاد الإمكانيات لنظام تعليمٍ شـاملٍ لسـائر فئـات الشعب، وتأجيل ذلك إلى مستقبلٍ غيرِ محدَّد.

إنّ أهميـة إسهامـات طه حسـين في الإصلاح الـتربوي تبـدو في ذهاب فؤاد زكريا الفيلسوف المصري، وناقد الفكر المعـروف إلى أنّ السياسـة التربـوية لـطه حسين تُعتبر البداية للتغييرات الاجتماعية الجذرية بمصر ليس فيما يتصـل بالتعليم فقط؛ بـل فيـما يتعـدّى ذلـك من تـطورات سـوق العـمالـة، والتحكم والضبط الاجتماعيين[١٩].

---

(١٧) قارن عن ذلك كتابه السالف الذكر. وانظر نقداً لسياسـة طه حسين التربـوية عنـد الرافعي؛ مرجع سابق؛ ص ٣٠٥ وما بعدها.

(١٨) قارن بمستقبل الثقافة في مصر ص ١٢٧ وما بعدها؛ Pierre Cachia: Taha Husayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance, London 1956, p. 125f.

(١٩) فؤاد زكريا، كم عمر الغضب؟، القاهرة ١٩٨٤، ص ٥٥.

# المثقف الحزبي :
# دراسة في كتاب حنا بطاطو
# حول الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق(*)

الفضل شلق

يعرض كتاب حنا بطاطو عن «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق» تاريخ العراق الحديث بكثير من الدقة والتفصيل. عندما بدأ حنا بطاطو العمل في هذا الكتاب كان قصده أن يكتب تاريخ الحزب الشيوعي بالعراق، لكن الدراسة جاءت واسعة لتشمل تاريخ العراق بمجمله.

يستعرض الكتاب تركيب وسلوك الطبقات الاجتماعية، خاصة تلك التي كانت في قمة الهرم الاجتماعي عندما حكمت الملكية في العراق وتطورها قبل ذلك، كما يستعرض تركيب وسلوك الفئات والأحزاب المعارضة لنظام الحكم وللنظام الاجتماعي الذي ساد العراق حتى ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨، ثم يستعرض الصراعات بين هذه الفئات والأحزاب عندما استلمت السلطة وصولاً الى أواخر السبعينات. يشمل هذا العرض سيرورة الأحداث لكنه يبحث بتفصيل أكثر في الصراعات الاجتماعية ومدلولاتها الثقافية والسياسية معتبراً أن المواقف الفكرية والسياسية للأشخاص تتأثر الى حد كبير بأوضاعهم الاجتماعية ـ الاقتصادية. انطلاقاً من ذلك يصف الكتاب شخصيات الأفراد البارزين الذين لعبوا أدواراً مؤثرة في تاريخ العراق الحديث، ويربط مكونات هذه الشخصيات وعناصرها

(*) The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq, HANNA BATATU, Princeton University Press, Princeton, New Jersey-1982.

المميزة وتفاعلاتها مع الأحداث بمواقفها الاجتماعية الاقتصادية.

يدرس الكتاب، في جزء كبير منه، إن لم يكن في الجزء الأكبر منه، النخب الاجتماعية التي شكلت قاعدة للسلطة الملكية، كما يدرس النخب المعارضة للملكية التي استلمت السلطة بعد ١٩٥٨. لم تكن جميع هذه النخب متعلمة لكن الانتلجنسيا العراقية خرجت من هذه النخب سواء كانت في الأصل تنتمي الى طبقات التجار أو الاشراف والسيّاد أو مشايخ القبائل والأغوات أو كبار موظفي الدولة والضباط. وكان المثقفون الحزبيون، من شيوعيين وبعثيين وناصريين وحركيين (حركة القوميين العرب) وضباط أحرار جزءًا من هذه الانتلجنسيا.

كانت الدولة هي العامل التوحيدي الرئيسي في العراق الحديث، لكنها لم تكن تستند الى تراث في التنظيم الاداري والاجتماعي، بل لم تكن تستند الى تراث من أي نوع. فقد كانت أجهزة الدولة أيام العثمانيين ترسل الى العراق من استانبول، أو تدار من هناك. وعندما قام النظام الملكي كان عليه أن ينشىء جهازاً للدولة منطلقاً من القليل الموروث. لم يكن فيصل الأول عراقياً، وكان يخضع، أحياناً ضد رغبته، لسيطرة البريطانيين. لذلك لم يستطع نظامه أن يكتسب شرعية راسخة مما جعله يهوي، دون أن يجد أحداً يدافع عنه، بعد ٣٧ عاماً من ولادته. وكان يستند في الوقت ذاته الى بنى اجتماعية هشة يشوب علاقاتها التناقض والتناحر في سبيل مصالح شخصية أو محلية ضيقة.

أما القوى المعارضة فقد انطلقت من رؤى وتصورات كان بعضها يرفع راية القومية العربية والوحدة، وبعضها يشدد على الاصلاح أو الثورة الاجتماعية بالارتباط مع «قوى التقدم الأممية». استطاعت هذه القوى أن تحطم الملكية بسهولة، لكنها سرعان ما غرقت في صراعات دامية قامت على أثرها دولة احكمت قبضتها على المجتمع العراقي. لم تكن الدولة التي قامت إثر الصراعات التي تلت ثورة ١٤ تموز، عام ١٩٥٨، تتطابق مع أي من تصورات ورؤى الأحزاب والقوى التي ساهمت في الثورة، علماً بأن تلك الثورة نالت تأييد كل الشعب العراقي وأحدثت تغيرات عميقة الأثر في المجتمع كما يقول حنا بطاطو.

ربما استطاعت الدولة في العراق بعد الثورة أن تكون عامل توحيد مرة أخرى بواسطة سياسة «القبضة الحديدية» التي تمارسها. لكنها على أي حال ليست هي الدولة التي تصورتها النخبة المعارضة التي قامت بإنشائها. فهل كانت هذه الأحزاب أداة التغيير أكثر مما هي صانعة له؟ وهل كانت أداة بيد القوى الاجتماعية المستمرة في وجودها أكثر مما هي ثورة للقضاء على هذه القوى التقليدية؟

جاء تطور العراق بعد ثورة ١٤ تموز مخالفاً لبرامج ورؤى الأحزاب التي قادت هذا التطور. ولا بد أن تكون بعض أسباب ذلك تعود الى البنى الثقافية والسياسية لهذه الأحزاب التي ربما انعكست فيها هشاشة البنى الاجتماعية والاقتصادية الموروثة من أيام الملكية وما سبقها. لقد نشأت هذه الأحزاب في أحضان الملكية؛ صحيح أنها كانت تعارض نظامها لكنها كان لا بد أن تتأثر بنيوياً بهذا النظام. إن اعتماد الدولة «الحديثة» التي قامت بعد الثورة، التي أيّدها كل الشعب العراقي، على مركز قوة هو العشيرة، التي هي تشكيلة اجتماعية تقليدية، هو إحدى القرائن التي تشير الى صحة هذا الاستنتاج.

إن البحث في هذه الاشكالية هو أمر على جانب كبير من الأهمية. ذلك أنه يخص العراق الذي يشكل قطراً عربياً هاماً، كما أنه يمكن أن ينسحب على الأقطار العربية الأخرى انطلاقاً من اعتبار تطور النخبة في العراق نموذجاً تنطبق مواصفاتها الأساسية على نخب الأقطار الأخرى رغم وجود الاختلافات التي تعود الى عوامل محلية.

لا أجد قاعدة للبحث وطرح الاشكالية أفضل من كتاب حنا بطاطو بما يحويه من دراسة معمقة وبحوث مستفيضة ودقة في تتبع المعلومات وتحري الأحداث. فهذا الكتاب الذي صدر باللغة الانجليزية هو من أهم وأفضل الكتب التأريخية التي أنتجها كاتب عربي في العقود الأخيرة. وقلما أن نجد باحثاً يدرس موضوعه بمثل الصبر والدقة والأمانة العلمية التي تحلى بها حنا بطاطو في هذا الكتاب. والعرض السريع للكتاب في الصفحات التالية لن يفيه حقه، لكنه أمر لا بد منه في هذا المجال.

## بنية المجتمع الموروث عن العهد العثماني

تميز العراق بين عامي ١٩٢١ و١٩٥٨ بعدم استقرار في العلاقات الاجتماعية وهشاشة في البنية الاجتماعية.

نتج عدم الاستقرار عن وضع الطبقات المالكة التي لم تكن مستقرة ولا ثابتة (ص ٥). لم تكن ملكية وسائل الانتاج، خاصة الأرض، معروفة في هذه البلاد في عهد العثمانيين، حتى في المدن كانت الملكية الخاصة قلقة وغير ثابتة (ص ٨) تموضع فوق ذلك ادخال العراق في السوق الرأسمالية العالمية (ص ٦) التي ترتكز على علاقات الملكية الخاصة. بدأ هذا التطور في العهد العثماني من خلال علاقات الهيمنة الاقتصادية التي مارستها دول الغرب على هذه الدولة وأصبح أمراً أكثر رسوخاً عندما تم تفكيك الدولة العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى وتقسيمها الى بلدان وضعت تحت السيطرة المباشرة لدول الغرب الرأسمالي.

أما هشاشة البنية الاجتماعية فيعبر عنها استنتاج حنا بطاطو بأن العراق ورث عن العهد العثماني مجتمعاً تشكل لدرجة كبيرة من جماعات منعزلة عن بعضها ومتمحورة حول ذاتها(ص ٦). إن عدم تلاحم المجتمع في مطلع القرن العشرين جعل العراقيين لا يشكلون شعباً واحداً أو جماعة سياسية واحدة (ص ١٣) وكان ذلك حصيلة اضطرابات سياسية وأمنية وكوارث طبيعية أصابت العراق على مدى قرون طويلة. إن تراجع الزراعة المروية منذ القرن ١٠ م، وانتشار البداوة والتنظيم العشائري للمجتمع، والتراجع المديني منذ العام ١٢٥٨ حين احتل التتر بغداد، (ص ٦٤)، والكوارث الطبيعية التي أصابت البلاد في القرون ١٧ و١٨ و١٩ (ص ١٥) والاضطرابات السياسية المتلاحقة وانعدام الأمن، كل ذلك أدى الى تراجع صيغة المجتمع المدني، لم يعد ممكناً في هذا الوضع ضمان أمن الفرد وعيشه إلا إذا انتسب الى عشيرة من أجل الحماية. لذلك يقول حنا بطاطو أن التحالفات العشائرية كانت ذات طابع دفاعي حربي (ص ٦٧).

يضاف الى ذلك تعقيد التركيب المذهبي والاثني لسكان العراق (ص ٣٣ - ٤٣) مما حمّل المجتمع عبء تناقضات قابلة للانفجار في أوقات متلاحقة. حتى الاسلام، كما يقول حنا بطاطو، كان في العراق عامل تجزئة أكثر مما هو عامل توحيد بسبب التناقضات السنية الشيعية (ص ١٧).

كان ممكناً أن يكون الحكم البريطاني عامل توحيد للشعب العراقي بما أدخله من وسائل إدارية وتنظيمية وتقنيات حديثة (ص ٢٤) وبسبب الفرصة التي أتاحها للشعب العراقي أن يتوحد في مواجهة العدو المستعمر. وبالفعل تم تحالف شيعي سني لا مثيل له سابقاً في ثورة عام ١٩٢٠ ضد البريطانيين (ص ٢٣ و ٨٩). كما كان ممكناً أن يكون «الملك» بوصفه مركز استقطاب لمختلف فئات وطبقات الشعب ومناطقه الجغرافية وجماعاته الدينية والاثنية (ص ٢٧). لكن عوامل التفتيت والتجزئة كانت أعمق من أن تستجيب لدواعي التوحيد في ظروف فرضتها هشاشة البنية الاجتماعية واضطرابها.

تشكلت النخبة في المجتمع العراقي في ظل الملكية من ست طبقات وفئات اجتماعية هي:

١) ملاكو الأرض
٢) المشايخ والأغوات
٣) السادة
٤) ارستقراطية موظفي الدولة القديمة
٥) التجار
٦) الحاشية والضباط الشريفيون السابقون.

كان المشايخ قد بدأوا يفقدون مواقعهم القديمة بتأثير قانون الطابو العثماني عام ١٩٥٨ (ص ٧٤) الذي مسحت الأراضي بموجبه وحولت من مشاع للقبيلة الى ملكية للدولة (ميري، طابو، لزمة) التي كانت تشكل الغالبية الساحقة في حين كانت الأرض الملك والأوقاف لا تتعدى ١٪ من مساحة الأرض الزراعية، وهذه كانت محصورة في المدن وجوارها (ص ٥٣). كانت الدولة تعطي حق

التصرف بالأرض للمشايخ مما وضعهم تحت سلطتها (ص ٧٤). صحيح أن مشايخ الأرض قد استفادوا من التطورات الاقتصادية وانتشار اقتصاد السوق مكان اقتصاد الكفاف بفضل تحسن سبل المواصلات خاصة السفن التجارية التي صارت تمخر شط العرب ونهر دجلة؛ لكن حتى القوة الاقتصادية للمشايخ وتغير وضعهم بالنسبة للأرض هددا الوضع التاريخي لهم بأن أضعفا سلطتهم على القبيلة التي صار اعضاؤها مجرد فلاحين عندهم (ص ٧٨). كان إقطاع المشايخ يتحول تدريجياً الى نوع من الفيودالية(*) (ص ٧٩). لكن الانجليز لجأوا الى استخدام المشايخ ضد الملك (ص ٩٠ و ٩٩) وكان قانون ١٩٣٢ ذا أهمية قصوى في انعاش وضع المشايخ اذ سمح لهم بتملك الأرض المشاعية التي كانت ملكاً للقبيلة إضافة الى تملكهم أراضي الدولة (ص ١٠٩ و ١١٠).

كان المشايخ طبقة غير متعلمة (ص ١١٥) تخضع مواقفها السياسية لمصالح ضيقة يحددها جشعها لحيازة مزيد من الأرض (ص ١٢٦) وفي غالب الأحيان كانت هذه الطبقة أداة بيد البريطانيين (ص ٨٦). أما أسلوبها في العيش فكان يتميز بتبذير مواردها (ص ١٤٩) إضافة الى أن وجودها على رأس الهرم الاجتماعي في الريف جعل هذا النظام يمنع الفلاحين من التكيف واستخدام الأرض بكفاءة (ص ١٤٧) فتراجعت انتاجية الأرض (ص ١٤٨) وكثرت هجرة الفلاحين الى المدن كما تفاقمت مشكلة الأرض الموات بسبب هذه الهجرة (ص ١٣٢). كل ذلك سببه جهل المشايخ وجشعهم.

وكان السادة هم الفئة الاجتماعية التي يزعم أفرادها أنهم ينتسبون الى الرسول (ص ١٥٣) وكان عددهم لدى الشيعة أكثر مما لدى السنة (ص ١٥٦). كان وضعهم الاجتماعي مشتقاً من هذا النسب الشريف الى جانب انجازات

(*) تختلف الفيودالية (الاوروبية) عن الاقطاع (الشرقي) في أن الأولى نظام يملك فيه الأسياد الأرض بينما تكون ملكية الأرض في النظام الثاني (الاقطاع) للدولة حيث تقتصر ملكية الأسياد على حيازة الأرض. في النظام الأول يتلقى الأسياد ريع الأرض بوصفهم ملاكين للأرض، ويتوارثونها ويورثونها؛ وفي النظام الثاني يقتطعون الريع بوصفهم مستأجرين للأرض او بوصفهم «موظفين» لدى الدولة، ولا يتوارثون الأرض إلا نادراً.

أخرى، ذلك أن ادعاءهم النسب كان يتم في الغالب عقب تلك الانجازات (ص ١٥٣). فكان اكثرهم من الشيوخ أو ملاكي الأرض أو التجار (ص ١٥٨). وكانوا معفين من الضرائب (ص ١٦٧). وقد بدأ وضعهم يتراجع منذ القرن التاسع عشر عندما فرض العثمانيون بعض الضرائب عليهم (ص ١٦٨). ومن صفوفهم خرج معظم الثوار في القرن التاسع عشر والعشرين (ص ١٦٥) وكانوا غالباً ما يرفعون لواء القومية العربية (ص ١٧١). وقد لعبوا دوراً بارزاً في الثورة ضد الانجليز عام ١٩٢٠ (ص ١٧٤)، وفي عهد الملكية كان منهم ٣١٪ من رؤساء الوزراء و ١٥٪ من عدد الوزراء.

أما ارستقراطية موظفي الدولة فإن وضعهم الاجتماعي لم تكن له علاقات مباشرة بالدين (ص ٢١١). وكان معظمهم من الأتراك الذين جاءوا موظفين لدى أجهزة الدولة العثمانية وبقوا في العراق (ص ٢١٢). وقد شكلوا طبقة مغلقة يتزوج أعضاؤها في الغالب من بعضهم البعض (ص ٢١٥). وكانوا في قمة الهرم الاجتماعي ذلك لأن العناصر المحلية كانت مستبعدة عن مناصب الدولة العليا في أيام العثمانيين (ص ٢٢٠). هؤلاء شاركوا السادة في النقمة على الضباط الشريفيين لكنهم كانوا أكثر قدرة على التكيُّف (ص ٢٢١) وكانوا أكثر اهمية إدارياً وسياسياً (ص ٢٢٢).

وكان التجار طبقة تعتمد على تجارة الترانزيت (٢٣٣) التي تخضع للشروط الأمنية (ص ٢٣٣) ولضرائب عشوائية في كثير من الأحيان (ص ٢٣٠) ولتعديات ونهب المشايخ عندما تمر البضائع في مناطقهم (ص ٢٢٩). كانوا طبقة مهاجرة لعب فيها الأرمن من استانبول دوراً كبيراً؛ ونادراً ما كانوا حصيلة القوى الاقتصادية المحلية (ص ٢٣٣). بعد الثلث الأول من القرن التاسع عشر بدأ التجار العرب المحليون يلعبون دوراً متزايد الأهمية (ص ٢٣٥) لكن الامتيازات التجارية الأجنبية والدور الذي لعبته شركة الهند الشرقية منعت هذا التطور اضافة الى ضرب الحرف المحلية (ص ٢٣٧). ومع مجيء الجيش البريطاني عام ١٩١٤ تزايدت أهمية التجار اليهود في التجارة والصيرفة (ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠). وكانوا قبل ذلك قد لعبوا دوراً ليس قليل الأهمية بدليل

أنهم مولوا أتراك جمعية تركية الفتاة (ص ٢٨٨) ولعبوا دوراً في ازاحة السلطان عبد الحميد (ص ٢٨٦). وفي أيام البريطانيين كان أبناء التجار المحليين الذين تراجع وضعهم بسبب ارتباطهم بأساليب العمل القديمة قد لعبوا دوراً كبيراً في الانتفاضات والثورات وتشكيل الأحزاب المناهضة للدولة (ص ٢٩٣) مثل الحزب الوطني وتفرعاته: نادي المثنى الذي طلع منه حزب الاستقلال، ومجموعة الأهالي التي طلع منها الحزب الوطني الديمقراطي، والتيار الراديكالي الذي طلعت منه عصبة مناهضة الامبريالية.

وكان الضباط الشريفيون السابقون، وعددهم حوالي ٣٠٠، أكثرهم من السنة (ص ٣١٩) الذين خدموا في الجيش العثماني ثم انحازوا الى ثورة الشريف حسين. معظمهم كانوا من عائلات غير غنية ولا تتمتع بوضع اجتماعي عال لكنهم شاركوا منذ تنصيب الملك فيصل في مراكز إدارية رفيعة وفي مناصب عسكرية هامة (ص ٣١٩). وكانوا في عام ١٩٢٠ أكثر راديكالية بالنسبة للأوضاع السائدة (ص ٣٢٠). وتدريجياً صار الضباط الرئيسيون منهم جزءاً من ملاكي الأرض الكبار وأصحاب المصالح التجارية الكبرى وصاروا أقل فهماً وإدراكاً لمشاكل الشعب وحياة الناس اليومية (ص ٣٥٣).

لا ينطبق مفهوم الطبقة، بالمعنى الكلاسيكي، أي بمعنى الفئة الاجتماعية التي ترتكز على قاعدة اقتصادية محددة، سوى على اثنتين من الطبقات والفئات الاجتماعية التي يذكر حنا بطاطو أنها تشكل قمة الهرم الاجتماعي في العراق في النصف الأول من القرن العشرين. هاتان الطبقتان هما المشايخ والأغوات من جهة والتجار من جهة أخرى. الأولى منهما كانت ترتكز على علاقات اجتماعية قديمة (عشائرية) وكانت تكبح قوى الانتاج الزراعية وكانت عامل تراجع وتأخر، والثانية منهما كانت طبقة تعيش على تجارة الترانزيت دون أن يكون لها علاقة بالقوى الاقتصادية المحلية. أما الفئات الاجتماعية الأخرى: السادة وارستقراطية الموظفين والضباط الشريفيين السابقين، فهي فئات يحجم حنا بطاطو عن اطلاق تسمية «طبقات» عليها. كانت هذه الفئات تعتمد على وضعها الديني أو على علاقتها بالسلطة كي تحقق مكاسب مادية تتيح لها تثمير

الفوائض المالية لديها في الأرض أو التجارة كي تلتحق بطبقتي: ملاكي الأرض والتجار. بالأحرى كانت هذه الفئات تحقق مصالح مادية من وظائف هي في الغالب وظائف طفيلية لدى الدولة أو غيرها. حتى المشايخ كانوا يحققون المكاسب في حيازة الأرض بسبب علاقتهم بالدولة العثمانية أو البريطانية، التي كانت تمنحهم الأرض أو بسبب تغير الشكل القانوني لحيازة الأرض بما يجعل المشايخ يخضعون أكثر فأكثر لسياستها وينفصلون عن الفلاحين، أبناء عشائرهم، وعن العلاقات التقليدية المحلية التي كانوا يعتمدون عليها ويعبرون عنها. لم تكن حيازة المشايخ والأغوات للأرض حصيلة تطور قوى إنتاجية زراعية محلية بل كانت حصيلة العلاقة بالدولة التي كانت قوة خارجية في عهد العثمانيين أو في عهد الملكية تحت ظل البريطانيين. وبالتالي كانت حيازة المشايخ للأرض وأساليب تعاملهم مع الفلاحين، والوسائل التقنية المتبعة، من جملة العوامل التي كبحت نمو قوى الانتاج الزراعية وأدت الى مزيد من تراجعها.

كذلك كانت التجارة، وهي في معظمها تجارة ترانزيت، تعتمد على عناصر خارجية كما تعتمد على الشروط الأمنية التي تخضع لدور الدولة وقدرتها على تحقيق أوضاع مستقرة كما كانت تخضع لعشوائية قرارات الدولة والمشايخ في فرض الضرائب أو تعريض البضائع للنهب.

من كل ذلك يمكن الاستنتاج أن قمة الهرم الاجتماعي التي تشكلت منها النخبة في المجتمع العراقي والتي ورثت عن العهد العثماني وبقيت مستمرة، مع بعض التعديلات، في أيام البريطانيين والملكية حتى عام ١٩٥٨، هي ذات بنية اعتمدت على قوى خارجية، وفي أحسن الأحوال اعتمدت على الدولة التي خضعت لمشيئة القوى الخارجية؛ واعتمادها على الدولة كان علاقة ذات طابع طفيلي معيقة للانتاج والتطور. هذه البنية لا يمكن وصفها إلا بأنها بنية هشة مصيرها الدائم الخضوع لارادات من خارج المجتمع.

## بنية الدولة في عهد الملكية

في أيام العثمانيين، كان الولاة أجانب عن العراق (ص ٢١٨)، كذلك كان كبار الموظفين (ص ٢١٢). وكانت الأوامر تعطى من استانبول دون أن يكون

حتى للولاة مساهمة فيها. كان جهاز الحكم الرئيسي مستورداً. يضاف الى ذلك أن قصر مدة الولاة والعنف الذي كان يرافق تغييرهم (ص ٢١٩) كانا يعبران عن اضطراب وعدم استقرار سياسيين. لم يرث العراق جهاز دولة ولم يكن مهيئاً لتشكيل دولة. ذلك كان يشبه أوضاع البلدان العربية الأخرى التي ورثت عن العثمانيين لا دولاً بل أقطاراً جرى تركيب جهاز دولة على كل منها حسب مشيئة قوى الاستعمار (الانتداب) المسيطرة بعد العثمانيين.

يقول حنا بطاطو أنه منذ نهاية أيام المماليك عام ١٨٣١ حتى ١٩٥٨ لم يكن الحكم عراقياً (ص ٢٧٤). وقد فرض البريطانيون الملكية في العراق عام ١٩٢١ بعد أن هزموا ثورة ١٩٢٠ التي شاركت فيها غالبية الشعب العراقي وتحالف فيها الشيعة والسنة (ص ١٧٥). بعض أشكال المعارضة للملكية اتخذت شكل عريضة وقعها ٤٠٠ من كبار الشخصيات العراقية تطالب بالتمسك بالخلافة وذلك عام ١٩٢٣ (ص ٣٢٣). وفي العشرينات ارتفعت أصوات مثل حزب النهضة بقيادة أمين الجادرجي الشيعي (ص ٣٢٧) ضد الملكية، ثم حدثت مطالبة علماء السنة بالجمهورية (ص ٣٢٨)، ومطالبة كبار ملاكي الأرض في البصرة بقيام كيان مستقل فيها (ص ٣٢٨) وتحركات اخوان نجد العسكرية بقيادة فيصل الدرويش (ص ٣٢٩). في عام ١٩٣٦ قامت ثورة بكر صدقي؛ ثم قامت ثورة الضباط الأربعة التي كان واجهتها السياسية رشيد عالي الكيلاني عام ١٩٤١. وهاتان الثورتان يمكن اعتبارهما من فعل الجيل الأصغر من الضباط الشريفيين (ص ٣٣٧)، أي من قلب النخبة التي كانت الملكية تستند اليها. كل ذلك يشير الى أن السلطة السياسية لم تكن أبداً مستقرة في العراق، لا في أيام الملكية ولا قبلها (ص ١٠ و ٣٢٣).

كانت الشخصيتان البارزتان في العراق أيام الملكية هما الملك فيصل الأول ثم نوري السعيد حتى عام ١٩٥٨. الأول «لم يكن يرقص على أنغام البريطانيين» (ص ٣٣٢)، والثاني لم يكن موضع ثقة لديهم، خاصة في المرحلة الأولى من حياته السياسية (ص ٣٣٥). لكنه على الرغم من كل ذلك، اعتبرت الملكية لدى الشعب العراقي سلطة فرضتها مشيئة المتغلبين البريطانيين

(ص ٣٢٤)، وما كانت مناورات فيصل ونوري السعيد معهم إلا محاولات لكسب مواقع اضافية. إن عدم استقرار السلطة السياسية واستنادها الى قوة خارجية لتثبيت نفسها يفسران عنف المقاومة لهذه السلطة التي اضطرت في السنين الأخيرة من حكمها الى فرض الأحكام العرفية بشكل متواصل (ص ٣٤٦). فقد فرضت الأحكام العرفية لمدة ٢٨٤٣ يوماً أو ما يوازي ٨ سنوات من الأعوام السبعة عشرة الأخيرة من حكم الملكية (ص ٣٢٤).

إذا كانت السلطة السياسية قد عانت من اضطراب وعدم استقرار كبيرين، فإن القاعدة التي ارتكزت عليها وهي دعم البريطانيين لم تكن على درجة كبيرة من القوة (ص ٨٩). كان البريطانيون يعانون مصاعب مالية واقتصادية وكانت قواتهم في العراق ضعيفة عسكرياً (ص ٨٨). لذلك كان البريطانيون يعتمدون على سياسة «فرق تسد» فيستخدمون المشايخ ضد الملك (ص ٩٠).

إن عدم تماسك النخبة الاجتماعية ـ السياسية التي كانت تشكل قمة الهرم الاجتماعي في العراق واستعداد مختلف أطرافها الدائم للعمل ضد الملكية كنظام وهشاشة القوى المادية والعسكرية التي استند اليها النظام، كل تلك مؤشرات تدل على هشاشة البنية السياسية وهشاشة بنية الدولة في العراق أيام الملكية. كان النظام يستند الى قاعدة ضعيفة؛ حتى الجيش الذي بناه اضطر الى تسريح ثلاثة أرباعه بعد ثورة ١٩٤١ (ص ٧٦٤). ما كان ممكناً للنظام الملكي أن يقوم ببناء قاعدة قوية له بسبب عدم الثقة المتبادلة بينه وبين الأخرين الذين كانوا يشكلون مجمل الشعب العراقي بما في ذلك النخبة الاجتماعية السياسية التي يفترض أنها كانت تستمد مكاسبها المادية والمعنوية من علاقتها بالنظام والتي يفترض بالتالي أن يكون ولاؤها للنظام كاملاً.

عندما انهارت الدولة العثمانية ورث العرب اقطاراً رسمت حدودها القوى الاستعمارية. لم يرث العرب دولاً لهذه الأقطار. كان على أنظمة الحكم المتموضعة على هذه الأقطار أن تنشىء أجهزة دولة. يتضح ذلك من النظر الى الجيش العراقي في العشرينات كمثل على ذلك. «كان عدد الجيش العراقي

٣٦١٨ رجلاً في عام ١٩٢٢ و ٥٧٧٢ رجلاً في عام ١٩٢٤ و ٧٥٠٠ رجلاً في عام ١٩٢٥ وبعد ذلك حوفظ عليه بنفس المستوى من العديد حتى عام ١٩٣٣؛ وكان الانفاق على هذا الجيش بالنسبة الى مجمل انفاق الدولة في الأعوام ١٩٢٢ و ١٩٢٤ و ١٩٢٥ و ١٩٢٧ يشكل ١٧٪ و٢٣٪ و ٢٦٪ و ٢٣٪ على التوالي (ص ٩٠).

إن المشكلة في هذه الأقطار ليست في أنها ورثت بنى اجتماعية وسياسية تقليدية، بل في أنها ورثت بنى اجتماعية هشة وبنى سياسية شبه معدومة. المشكلة ليست في مواجهة البنى التقليدية مع البنى الحديثة المطلوب تطويرها وتنميتها، كما يصر العديد من الباحثين حول قضايا الوطن العربي خاصة الغربيين منهم، بل هي في أن هذه البنى غير موجودة تقريباً وعلى أنظمة الحكم إنشاؤها. وهذه مهمة صعبة عندما تكون أنظمة الحكم مفروضة بالقهر وتعتمد على قوى استعمارية خارجية لضمان استمرارها.

يشير حنا بطاطو الى ضعف الجيش في العراق والى حقيقة أن ذلك كان أمراً مخططاً له من قبل البريطانيين (ص ٩٠) ويعمق النظر في مسألة عدم تماسك الطبقات الحاكمة، الطبقات التي تشكل قمة الهرم الاجتماعي، التي كان يفترض أن تكون قاعدة نظام الملكية. لكنه لا يعالج مسألة هشاشة بنية الدولة التي كانت شبه معدومة عند قيام الملكية التي ربما لم تكن مؤهلة لبنائها، الأمر الذي ساهم في إسقاطها بعد ٣٧ عاماً من قيامها.

ورث العرب عن العثمانيين اقطاراً ولم يرثوا دولة موحدة تكون هي دولتهم القومية التي تنال تأييدهم والتي يتأطرون حولها. لم يكن قيام هذه الأقطار تعبيراً عن قوى محلية ولم يكن نتيجة تطور تاريخي. لم تكن الأقطار كيانات مطلوباً لها الاستمرار والدوام. قبلوا بها كأمر واقع لأنهم اعتبروا أن التحرر من الاستعمار هو المطلب الأساسي الذي يجب أن يعطي أولوية على كل ما عداه. وفي مواجهة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم يكن لديهم، بسبب هشاشة بنية الدولة القطرية المفروضة عليهم، اطار ناظم لأفكارهم ومثلهم وطروحاتهم. إن

الدولة بمقدار ما تكون موجودة ومتمتعة بتراث اداري وتنظيمي تكون هي الاطار الذي تنتظم فيه العلاقات الاجتماعية وتتم في اطاره التسويات بين مختلف فئات المجتمع وطبقاته، علماً بأن هذه التسويات هي التي تضمن بقاء المجتمع واستمراره. فالدولة هي الاطار الناظم لعلاقات المجتمع وما يتوالد فيه من افكار وتيارات سياسية.

ليست الدولة القطرية سوى واحدة من القوى المحلية. هي قوة تذريرية تعايشت مع تشكيلات التفتيت الأخرى بالمجتمع العربي، كالطائفية والعشائرية، واستفادت من التوازنات الناتجة عنها دون أن تستطيع أن تكون إطاراً ناظماً للمجتمع وقاعدة لصدور أفكار ومناهج للنهوض به. ليس للدولة القطرية مرجع في التاريخ العربي ولا هي كانت قادرة على أن تثبت جدواها. وهي اذ تندرج في عداد التشكيلات المحلية المناقضة للدولة القومية لم تستطع أن تفرض نفسها وتلزم المجتمع بها. هذا الالزام، حتى ولو استخدمت فيه الوسائل القمعية، شرط ضروري لتكون أنماط من السلوك الاجتماعي المبني على قواعد الانضباط والانتماء. في غياب الدولة الناظمة للمجتمع، أي الدولة التي تعتبر جزءاً من السيرورة التاريخية للمجتمع، تكوّن وعي نظري قاصر لدى الفئات الموالية والمعارضة لنظام الحكم الملكي في العراق، وانعكس ذلك على صعيد الممارسة في مواقف لا تتناقض مع مصالح المجتمع وحسب بل تتناقض مع الأهداف الأساسية لهذه الجماعات السياسية. كان هذا هو مصير ثورة ١٤ تموز التي حولتها الأحزاب والجهات التي قامت بها الى نقيض الأهداف والشعارات التي كانت ترفعها.

إن غياب تراث للدولة في العراق الحديث، كما يتضح من هشاشة البنية السياسية بما فيها أجهزة الدولة، قد طبع الفئات الموالية والفئات المعارضة بطابع عدم التماسك والغرق في التفاصيل المحلية والنزاعات الداخلية غير المجدية. لقد تأثرت الفئات النقيضة للملكية بتفاهة نظام الملكية. ليس ذلك غريباً لأن الفئات المعارضة تشكلت قياداتها على الغالب من أبناء الطبقات الحاكمة خاصة السادة والتجار الذين ساءت أحوالهم في القرن العشرين. إن هشاشة البنية

الاجتماعية التي كانت تعتمد على قوى خارجية والتي لم تكن حصيلة قوى المجتمع قد انعكست في البنية السياسية وفرضت نفسها على الفئات المعارضة.

## النقيض الشيوعي للنظام الملكي

كانت بدايات الشيوعية في العراق في العقد الثالث من القرن العشرين على يد أفراد مثقفين لديهم أفكار ثورية في وقت كان الكومنترن فيه يرفض اعطاء اعتبار كبير لليهود في الأحزاب الشيوعية العربية ويدعو الى تعريب هذه الأحزاب خاصة في فلسطين ويؤنب شيوعيي فلسطين بسبب ذلك (ص ٣٩٤).

هؤلاء الأفراد كان معظمهم لا فقراء جداً ولا أغنياء (ص ٤٢٧) وكانوا يعتمدون الصحافة والنوادي الثقافية (ص ٤٠٣) كما يعتمدون على الوسائل التقليدية مثل العائلة الموسعة وتضامن الحي لنشر أفكارهم (ص ٤١٢ و٤٠٣).

كانت بداية الحزب الشيوعي العراقي عند تأسيس الجمعية المناهضة للاستعمار في ٨ آذار عام ١٩٣٥ (ص ٤٣١). معظم الأعضاء آنذاك تميزوا بعدم الانضباط (ص ٤٣٥) والفقر الثقافي (ص ٤٤٨). لذلك كانت المواقف اليسارية المتطرفة هي الشائعة، وهذا أمر يسترعي الانتباه خاصة في وقت كان الكومنترن ينهج خطاً يمينياً (ص ٤٣٧). وكانت مجلتهم «الشرارة» تستعير تعابيرها من القرآن لا من البيان الشيوعي (ص ٤٥٠). وقد تميزت البيانات الشيوعية العراقية في هذه الفترة بأنها أكثر ميلاً للدعوة الى عمل عربي موحد من الشيوعيين السوريين واللبنانيين. وكان من مواقفهم في بداية الأربعينات تأييد ثورة الكيلاني ثم اعترفوا بخطئهم بعد عامين (ص ٤٦١).

في الأربعينات انتشرت أفكارهم انتشاراً واسعاً بين شباب العراق، يقول تقرير البوليس العراقي عام ١٩٤٩ أن نصف شباب العراق يتعاطفون مع الشيوعية (ص ٤٦٥). وقد تأثر جيل كامل بنفوذ الشيوعية (ص ٤٦٦).

جاء انتشار الأفكار الشيوعية انتشاراً واسعاً في العراق في الأربعينات

استجابة لظروف موضوعية منها البنية الاجتماعية الشديدة التعقيد التي تسودها تناقضات حادة بين بغداد والريف والعشائر والمدن الأخرى وداخل كل من هذه، علماً بأن بغداد كانت مركز السلطة وعامل توحيد أساسي (ص ٤٦٦). أدت هذه التناقضات الى انتفاضات وثورات متلاحقة، ففي الأعوام التسعة والأربعين الممتدة بين ١٩١٩ و١٩٦٨ وقعت ٤٠ انتفاضة بعضها ذو طابع محلي وبعضها ذو طابع عام (ص ٤٦٧). على الصعيد الاقتصادي، كانت الأحوال المعيشية للناس تتدهور تدريجياً بحيث يستنتج حنا بطاطو أنه يمكن الربط بين حدوث هذه الانتفاضات وارتفاع مؤشر غلاء الأسعار (ص ٤٧٠). يضاف الى ذلك أن البنية السياسية كانت تشهد فراغاً في المراتب التي دون القمة العليا للسلطة (ص ٤٧٨).

كانت لدى المناضلين الشيوعيين صيغ سياسية لا مواقف فكرية منهجية (ص ٤٧٨). وكان الفقر الفكري شائعاً عند أصحاب التيار القومي العربي لدرجة أكبر (ص ٤٨٠). كان هذان التياران جزءًا من نخبة عزلاء فكرياً تجاه مجتمعها وتفتقر الى الانضباط والى الوعي النظري (ص ٨٠). بالمقابل لم يكن عند الدولة فلسفة سياسية (٤٨١). وفي مراحل الاضطهاد، خاصة، كان يقع على كاهل الشيوعيين احتكار نشر الفكر النظري (ص٤٨١)، لأنهم هم وحدهم الذين كانوا يملكون التنظيم المؤهل لذلك.

في الأربعينات تسلم فهد (سلمان يوسف سلمان) قيادة الحزب الشيوعي وبنى هيكلية الحزب الشيوعي بناء صلباً. لم تكن ثقافته واسعة، لكنه كان يدرك الأمور السياسية؛ كانت لديه ثقة شديدة بالنفس وعدم مرونة في التعامل مع الآخرين؛ وكان يرفض كل معارضة له بشدة؛ كما كان ايمانه وتفانيه في خدمة القضية لا متناهيين؛ وكان لا يتكلم عن نفسه (ص ٤٨٦). وكان على علاقة غير ودية مع خالد بكداش زعيم الحزب الشيوعي السوري الذي لامه مرة بتهمة أنه بلشفي (ص ٥٨١). بهذه الصفات واجه فهد وتعامل مع النخبة التي كانت ترفض الانضباط وتنكر الطاعة وتكره كل أنواع السلطة وتتصرف بأسلوب فوضوي (٤٩٣). انها النخبة التي شاركت مختلف تياراتها، وعلى رأسها الحزب

الشيوعي، في قيادة الوثبة عام ١٩٤٨ التي اعتقل فهد على أثرها وأُعدم في العام ذاته. مع فهد تم اعتقال وتصفية معظم قيادة الحزب الشيوعي العراقي مما أدى الى تخلخل الحزب (ص ٥٤٢).

كان الحزب يعاني نقصاً في الكوادر لاستيعاب الأعضاء الجدد بعد الوثبة (ص ٥٥٩). سبب ذلك أزمة حادة في الحزب اذ وصل الى قيادته فتيان وصبية ليس لديهم الخبرة الكافية مما أتاح لأصحاب الأهواء اللعب بالحزب وتسخيره لممارسات التخريب اليساري المتطرف والصهيوني (ص ٥٦٩) مما كاد أن ينهي الحزب. ومما ساهم في إضعاف الحزب في هذه الفترة هو تغيير موقفه الفجائي في ٢٤ أيار، ١٩٤٨، حيال قضية فلسطين باتجاه يتناقض مع الموقف العربي العام (ص ٥٩٩).

كانت عضوية الحزب حتى في الأربعينات غير مستقرة (ص ٦٤٠) رغم تكاثر عدد الأعضاء من عشرات في بداية تكونه الى مئات ثم ألوف الأعضاء في عام ١٩٤٨ (ص ٦٤٢). وكان التنظيم يتصف بالمركزية الشديدة، اذ كان التعيين في المهام الحزبية يتم من فوق، رغم اعطاء حرية كبيرة للنقاش في صفوف الحزب (ص ٦٣٩). وكان التنظيم الحزبي شبيهاً بالأصناف (ص ٦٣٩) (وهي تنظيمات الحرف والمهن في السوق الاسلامية التقليدية). ربما لا يبدو ذلك غريباً. إذ إن أصحاب المهن لعبوا أهم الأدوار في الحزب (ص ٦٤٥).

لكن الانتشار الأوسع للحزب الشيوعي العراقي كان في أوساط المدارس والجامعات إذ شكل طلابها ٥٢٪ من القيادة العليا و ٢٢,٥٪ من الكوادر الوسيطة و ١٦,٤٪ من الكوادر الدنيا (ص ٦٤٨). ادى ذلك الى أن يكون غالبية الأعضاء دون عمر ٢٦ عاماً، اضافة الى اضفاء الطابع الموسمي في نضال الحزب. ففي فصل الصيف والعطل الأخرى كان عمل الحزب يصاب بالشلل (ص ٦٤٨).

تطور الحزب الشيوعي العراقي في الأربعينات من حزب عربي الطابع الى خليط من عرب واقليات (ص ٦٥٠). وللمرة الأولى، بعد الوثبة، لعب اليهود

دوراً بارزاً في الحزب. وفي فترة وجيزة استولى أحدهم على قيادته (ص ) وذلك في عام ١٩٤٨. وكانت مرحلة ١٩٤٩ - ١٩٥٥ من حياة الحزب هي المرحلة التي صعد فيها دور الأكراد في الحزب، واستلموا قيادته. في هذه الفترة أيضاً تكاثر الأعضاء الشيعة وتراجع دور الأقليات غير الاسلامية كما تراجع دور السنة. وفي عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ جرت ممارسة قيادة الحزب من كردستان لا من بغداد (ص ٦٩٩). تميزت هذه المرحلة (١٩٤٩ - ١٩٥٥) بالتطرف اليساري الذي كان لا ينبع من الظروف الموضوعية في العراق بل من خلال خطابات ستالين (ص ٦٨٣). في هذه المرحلة أيضاً انخفض عدد حاملي الشهادات الجامعية وتكاثر عدد الثانويين، وجنحت العضوية الى مزيد من الفتوة وصغر السن؛ وتميزت هذه المرحلة بالعداء السافر للانتلجنسيا (ص ٦٩٩).

## البعث في الخمسينات

تكون حزب البعث العربي الاشتراكي من عدة روافد، أولها جماعة زكي الأرسوزي الذي استوحى آراءه السياسية من أفكار قومية متطرفة (ص ٧٢٣). ثانيها جماعة ميشيل عفلق وصلاح البيطار اللذين جمعتهما صداقة منذ أيام الدراسة في السوربون واللذين أخذا أفكارهما من نيتشه ومازيني وأندريه جيد ورومان رولان وماركس ولينين وغيرهم (ص ٧٢٥)، فكانت أفكارهما خليطاً لا إنسجام فيه. تشكل حزب البعث العربي من هاتين الجماعتين عام ١٩٤٧ بعد أن انشق عن الأرسوزي معظم جماعته وانضموا لهذا الحزب (ص ٧٢٧). وكان عدد أعضاء الحزب آنذاك بضع مئات معظمهم من طلاب المدارس والأساتذة وبعض المحامين والأطباء (ص ٧٢٧). وفي عام ١٩٥٢ كان حزب البعث الاشتراكي يضم حوالي ٤٥٠ عضواً دون دعم جماهيري واسع (ص ٧٢٨). من أسباب ضيق الدعم الجماهيري قلة صبر القياديين ورغبتهم بتحقيق صعود سياسي سريع دون جهد كبير تحت ضغط الأوضاع أيام حكم الشيشكلي ثم ربط مصير هذا الحزب مع الحزب الاشتراكي العربي الذي يتزعمه اكرم الحوراني والذي شكل الرافد الثالث لتكوين حزب البعث العربي الاشتراكي

(ص ٧٢٨). كان هذا الحزب قد تشكل في حماه ضد الملاكين الكبار وكان يستخدم العنف ضدهم عند كل حادثة اضطهاد تنزل بأحد الفلاحين. كان التأييد الواسع بين الفلاحين وعلاقة الحوراني بالضباط هما ما جذب حزب البعث اليه (ص ٧٢٩). بينما كان عفلق والبيطار «رجلي صالونات»، و «أقدامهما ليست دائماً لصيقة بالأرض»، كان الحوراني يعتبر «رجل الشعب». تم اندماج الحزبين عام ١٩٥٢ تحت اسم حزب البعث العربي الاشتراكي الذي تبنى دستور حزب البعث لعام ١٩٤٧، لكن خطوة الاندماج لم تكن تامة لبقاء اتباع الحوراني من الفلاحين والضباط على علاقة شخصية به وخارج الاطار الحزبي (ص ٧٣٠).

كانت ايديولوجيا البعث، لدرجة كبيرة من صنع ميشيل عفلق (ص ٧٣٠)، لكن الحزب بقي مؤلفاً من تيارات مختلفة ومتناقضة في أفكارها ومواقفها. ورغم أن ميشيل عفلق فقد تدريجياً احتكاره لصياغة عقيدة البعث الا أنه بقي المرجع الفكري الذي سيسترشد به فرع الحزب في العراق (ص ٧٣٠). لم يبذل عفلق الجهد لعرض أفكاره بشكل منهجي (ص ٧٣١) واعتمد على «الوجدان» و «الايمان» لا على التحليل واستقراء الوقائع والحقائق (ص ٧٣٠). الوحدة والحرية والاشتراكية، وهي أهداف البعث وعفلق، لم تصدر عن العقل، بل صدرت من «روح» و «أعماق» الأمة حسب تعبير عفلق (ص ٧٣١). ليست الوحدة في نظره وسيلة في سبيل غاية بل حق طبيعي، وجميع الفروق بين أبناء الأمة الواحدة ستزول عندما يستفيق الضمير العربي (ص ٧٣٢). العروبة فوق الجميع والحقيقة فوق العروبة، الى أن يندمجا (ص ٧٣٥). الاشتراكية تنبع من أعماق الأمة العربية (ص ٧٣٦). حرية الفرد العربي مقيدة باعتباره مرتبطاً بروح الأمة (ص ٧٣٦). لا تمحيص للأفكار ولا جهد لاستخراج النتائج من المبادىء والمقدمات (ص ٧٣٦) مما يؤدي الى غموض الآراء والتباس المواقف. لا يستطيع عفلق أن يوفق بين فكرة وطن دون خلافات واختلافات وفكرة أن هناك أقلية تمتلك معظم ثروة المجتمع ولا تتخلى عنها دون صراع ونضال (ص ٧٣٧). أسلوب البعث في نظره هو الانقلابية

وهذه ظاهـرة روحية (ص ٧٣٨). الـدولة جسم بـلا روح، والانقلاب في روح الأمـة له أولـوية عـلى الدولـة (ص ٧٣٩). ليست الأمة هي المجمـوع الحسـابي لأفرادها، بل هي فكرة تتجسد في كل أو بعض أفرادها، وهؤلاء الـذين تتجسد فيهم الفكرة يحق لهم النطق باسم كل الأمة (ص ٧٤٠). هكذا يرى حنا بطاطو فكر ميشيل عفلق الـذي سوف يتحكم بحـزب البعث وينعكس انعكاسـاً سلبياً عـلى الممارسـة، خـاصـة فيـما يتعلق بـالـديمقـراطيـة عنـد الـوصـول الى السلطة (ص ٧٣٤).

تأسس حزب البعث في العراق على يـد عضوين من الحـزب في سوريـة هما فايز اسماعيل وواصف الغـانم اللذين كانـا سابقـاً من جماعـة الأرسوزي، وقـد شـاركهما في عملهـما في العـراق الشـاعـر سليـمان العيسى، ثم تسلم القيـادة في العراق لفترة وجيزة، عبد الـرحمن الضامن، ثم استلم القيـادة فؤاد الركـابي عام ١٩٥١؛ وفي عـام ١٩٥٢ تم ضم الفرع العـراقي الى التشكيل القـومي لحـزب البعث (ص ٧٤٢). كان عدد الأعضاء خمسين في عـام ١٩٥١ وضعف ذلك في عام ١٩٥٢. وقد بقي عدد أعضاء الحـزب في العراق ضئيـلاً نسبياً، لكن دوره السياسي كان دائماً أكبر من حجمه (ص ٧٤٣).

تشكلت أول قيادة قومية لحزب البعث عـام ١٩٥٤، وتم تبني نظام داخـلي جديد (ص ٣٤٣) وكان عدد أبناء الأقليات في قيادات الحزب القطرية والقـومية أكبر من نسبتهم لعدد السكان، وكان عدد السنة مطابقاً لهـذه النسبة، أمـا نسبة الشيعة فكانت أقل من نسبتهم لعدد السكان (ص ٧٤٨).

## الضباط الأحرار

كـانت غالبيـة ضباط الجيش العـراقي في الخمسينات من السنـة (ص ٧٦٥) وكان الجيش قد خسر حوالي ثلاثة أرباع عـديده من عـام ١٩٤٣ (ص ٧٦٥). وعندما بدأت تتشكل مجموعات عسكرية مناهضة للدولـة في الجيش في منتصف الخمسينات كان الـدور الأساسي فيهـا لرفعت الحـاج سري ورجب عبد المجيـد اللذين كانا من أنصار الوحـدة العربيـة (ص ٧٦٥). وعندمـا انضمت مجموعـة

عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف الى المجموعة الأولى تزعم قاسم الحركة لأنه كان الأعلى رتبة (ص ٧٨٣). وكان تنظيمهم شبيهاً بتنظيم الضباط الأحرار في مصر (ص ٧٨٣).

وقد اتخذت اللجنة العليا للضباط الأحرار قراراً قبل ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ يقضي بالوحدة الفورية مع الجمهورية العربية المتحدة حالما يتم اسقاط النظام العراقي (ص ٧٩٥). لكن المناورات التي مارسها عبد الكريم قاسم إضافة الى نزق الضباط الصغار أدت الى خلافات نشبت حتى قبل الثورة (ص ٧٩٧). كان عبد الكريم قاسم حتى بعد الثورة متحالفاً مع عبد السلام عارف الذي يُعْتَقَدُ أنه هو الذي صاغ شعار «ماكو زعيم الا كريم» (ص ٧٩٨). وقد تآمرا ضد اللجنة العليا للضباط التي كانا عضوين فيها (ص ٧٩٩).

## ثورة ١٤ تموز وما بعدها

عندما حدثت ثورة ١٤ تموز العام ١٩٥٨ لم يدافع أحد عن الملكية (ص ٨٠٣) مما يؤكد ما سبق ذكره سابقاً «عن هشاشة بنية الدولة في العراق وهذا الأمر انعكس على البنى الاجتماعية والسياسية الأخرى حتى المعارضة منها. إن الخلافات التي سرعان ما دبت بين الأحزاب والقوى العسكرية التي شاركت في الثورة والتي لم يكن لها أسباب ودوافع سوى المصالح الشخصية أو المصالح الحزبية الضيقة التي اعطيت الأولوية في كثير من الأحيان على قضايا المجتمع الكبرى وعلى القضية القومية (الوحدة مع مصر وسوريا)، لهي دليل على هشاشة القوى التي صنعت الثورة والتي كانت تعارض الملكية قبل ذلك. غرق العراق في بحر من الدماء بعد الثورة لأن القوى التي قادته لم تكن قادرة على حمايته وعلى توفير شروط استقراره، وربما لم تكن ترغب بذلك. لم تكن هذه الأحزاب مؤهلة بسبب نقص كفاءتها الفكرية النظرية لقيادة الشعب.

صحيح أن ظروف القمع والاضطهاد الشديدين في أيام الملكية كانت تحتم على الأحزاب والتنظيمات العسكرية أن تعمل بسرية تامة وحذر كبير مما كان يحد من قدرتها على التوسع، فقد كان عدد أعضاء حزب البعث في العراق

عام ١٩٥٦ حوالي ٣٠٠ عضواً (ص ٨١٦)، وعدد أعضاء الحزب الشيوعي في عام ١٩٥٤ حوالي ٥٠٧ عضـواً (ص ١٢٠١). وكان طبيعياً أن لا يتزايد كثيراً عدد الأعضاء في الحزبين في السنين اللاحقة حتى وقوع الثورة. وكان عدد الضباط الأحرار لا يتجاوز ٢٠٠ عضواً عشية الثورة (ص ٧٨٣).

نجح انقلاب ١٤ تموز ١٩٥٨ بعد كفاح طويل لانه كان ثورة حقيقية (ص ٨٠٦) تتمتع بتأييد شعبي واسع (ص ٨٠٥)، لكن القوى التي قادت هذه الثورة كانت حريصة على أن تتمتع بالسيطرة على الحكم مهما كانت المصلحة القومية ومهما كانت مصلحة المجتمع العراقي. كانت خائفة من شعبها بسبب قلة عددها؛ كما خافت من الانضمام الى وحدة سوريا ومصر التي كانت ترتكز على علاقة عبد الناصر بالجماهير خاصة السورية منها (ص ٨١٥). رأى قادة ثورة ١٤ تموز في الوحدة خطراً على مناصبهم في الحكم، كما رأت الأقطار العربية الأخرى فيها خطراً على كياناتها (ص ٨١٥).

خاف الحزب الشيوعي العراقي من عبد الناصر (ص٨٢٧) وكان ذلك بتأثير خالد بكداش الذي كان ضد الوحدة لأسباب معروفة. ذلك على الرغم من أن قواعد الحزب كانت أقرب للجماهير وأبعد عن خالد بكداش (ص ٨٢٧). اندفع الشيوعيون في الدفاع النظري عن الموقف اللاوحدوي (ص ٨٣٠) واستخدموا شعار «الزعيم الأوحد» و«جمهورية لا اقليم عاش الزعيم عبد الكريم»، واعتبروا نظام قاسم نظاماً بورجوازياً وطنياً (ص ٨٥١) كي يبرروا تأييدهم له.

خاض الشيوعيون العراقيون وأصحاب الاتجاه القومي الوحدوي صراعاً مريراً تميز بالعنف (ص ٨٣١) ولم يكن قاسم فوق النزاعات بل عمل على تأجيجها (ص ٨٤٣) كي يضمن استمرار حكمه. كانت نتيجة هذه الصراعات العنيفة في العراق أن تركت جرحاً عميقاً في المجتمع العراقي إضافة الى أنها ساهمت في حصول الانفصال (ص ٨٦٤). ويعتبر حنا بطاطو أن سبب هذه الصراعات في العراق لم يكن عبد الناصر بل خالد بكداش (ص ٨٦١).

يسرد الكاتب الحوادث العنيفة التي وقعت في العراق بعد الثورة. ويعتبر

العنف الذي حصل في الموصل عام ١٩٥٩ أمراً خطط له مسبقاً ويحمل الشيوعيين مسؤولية ذلك (ص ٨٨٦) أما انتفاضة كركوك في تموز ١٩٥٩ فقد ساهم فيها الشيوعيون كأكراد وليس كشيوعيين فقط (ص ٩١٢). في هذه الفترة تضخمت عضوية الحزب الشيوعي تضخماً كبيراً وصار عددهم عشرات الآلاف (ص ٨٩٦) وصارت قوتهم في الجيش تفوق قوة الضباط الأحرار عام ١٩٥٨. لكن هذا التضخم كان ورماً أكثر مما هو نمو صحي سليم (ص ٨٩٧). تزايد الشيوعيون عام ١٩٥٩ بنسبة ٥٠ ضعفاً. وعندما تعرض قاسم لمحاولة اغتيال قام بها الركابي ورفاقه البعثيون دافع الشيوعيون عن قاسم رغم أنه كان قبل ذلك قد بدأ يتحرك ضدهم، وقد استمر هو، أي قاسم، في التحرك ضدهم رغم استسلامهم له (ص ٩٣٥)؛ حتى أنه رفض اعطاءهم ترخيصاً للحزب واعطى هذه الرخصة لاحد المنشقين، داود الصايغ (ص ٩٣٦ - ٩٤١).

في ٨ شباط ١٩٦٣ نجح البعثيون في انقلاب ضد قاسم وكانت ايديولوجيا البيان رقم ١ الذي أذاعوه عراقية لا عربية وحدوية (ص ٩٧٥). وكانت قيادة البعث آنذاك تشكل غالبيتها (٥ من ٨) من الشيعة (ص ٩٨٣). كان البعثيون أقل شعبية من قاسم الذي هب الناس للدفاع عنه (ص ٩٧٧). كذلك دافع الشيوعيون عن قاسم وكان المدافعون الرئيسيون من السنة (ص ٩٨٣). مارس البعثيون عنفاً شديداً ضد خصومهم وكانت لديهم لوائح باسماء اشخاص للقتل (ص ٩٨٦). ويعتبر الكاتب أن العنف الذي مارسه البعثيون عام ١٩٦٣ كان سببه العنف الذي مارسه الشيوعيون عام ١٩٥٩، ويعلق قائلاً أن العنف ليس غريباً على التراث العراقي (ص ٩٩٣).

كان عدد أعضاء حزب البعث في عام ١٩٦٣ يبلغ ١٥٠٠ عضواً فقط بينهم ٨٣٠ عضواً عاملاً (ص ١٠١٠) وكان تنظيم الحزب نخبوياً استبعادياً تراتبياً، وقد علق ميشيل عفلق نفسه على ذلك لاحقاً بالقول أن الحزب كان نخبوياً قليل العدد ولا يعبر عن الرأي العام ولا عن روح الحزب.

لم يكن لدى حزب البعث في العراق في ٨ شباط ١٩٦٣ برنامجاً مدروساً

للعمل، لذلك أرسل حزب البعث في سوريا مندوبين هما عبدالله عبدالدائم ومنيف الرزاز لوضع برنامج، وقد فعلا ذلك في ٣ أيام فقط!! (ص ١٠١٣). خاض البعثيون صراعاً مريراً ضد الشيوعيين والناصريين حالما استلموا السلطة (ص ١٠١٤). وسرعان ما ظهرت الانقسامات في صفوفهم (ص ١٠١٦)، وهذه تعود الى اختلاف أصولهم وجذورهم الاجتماعية كما يقول الكاتب. وفي اجتماع المؤتمر القطري الاستثنائي لانتخاب ٨ أعضاء اضافيين للقيادة القطرية دخل العسكريون الى الاجتماع واعتقلوا علي صالح السعدي وأنصاره (ص ١٠٢٢ - ١٠٢٣) وتم ترحيل القيادتين المتنازعتين الى خارج العراق (ص ١٠٢٥) عند ذلك تدخلت القيادة القومية وأرسلت وفداً من سوريا لحل الخلاف فاستغل عبد السلام عارف، وكان رئيس الجمهورية، الخلاف محتجاً أن الوفد عمل من فوق رأسه واخرج البعثيين من السلطة وشكل تحالفاً من جماعته وبعض البعثيين العسكريين وبعض الناصريين والعسكريين، لكن قاعدة حكمه جاءت من قبيلة الجميلة التي هو منها (ص ١٠٢٧).

في هذه الأثناء استخدم الشيوعيون مقولة «التطور اللارأسمالي» وتقربوا من عبدالناصر (ص ١٠٣٩)، لكنهم في العراق كانوا يناقشون مسألة استلام السلطة (ص ١٠٤٥) وفي عام ١٩٦٥ كانوا يحدثون أنفسهم بالقيام بانقلاب في العراق (ص ١٠٥٦). يعتبر الكاتب أن الكلام عن انقلاب في ذلك الظرف أمر غريب فهم لم يتعلموا شيئاً من التجارب الماضية (ص ١٠٥٦) وكانوا في تفكيرهم أقرب للصين من الاتحاد السوفياتي. في هذه الفترة أيضاً كان الأكراد والشيعة قد صعدوا في قيادة الحزب وانخفض عدد السنة فيها، وكانت قيادة الحزب آنذاك تشبه القيادة عام ١٩٤٩ بعد الوثبة (ص ١٠٦١) مما يفسر هذا التطرف اليساري. وعندما حل عبدالرحمن عارف في الحكم مكان أخيه قرر الحزب الشيوعي الشروع في حرب غوريللا متحركة ومحدودة، وحدث انشقاق عزيز الحاج الذي كان أخطر تحد داخلي للحزب في تاريخه (ص ١٠٦٨).

عاد البعثيون في ١٩٦٨ وقاموا بانقلابين مكملين لبعضهما في ١٧ و ٣٠ تموز، وكانت المساهمة الكبرى في الانقلاب الأول لضباط القصر المقربين من

عارف (ص ١٠٧٣). قابل الشعب هذا التغيير بعدم اهتمام (ص ١٠٧٥). في عام ١٩٦٨ كان الحزب غير ما كان عليه في عام ١٩٦٣، صحيح أن العضوية بقيت ذات طابع نخبوي من حيث قلة عدد الأعضاء العاملين وكثرة الأنصار نسبياً، لكنه جرى تحول هام في أن عدد السنة تزايد في صفوف الحزب وأنصاره بينما انخفض عدد الشيعة انخفاضاً كبيراً (ص ١٠٧٦). بقي البعثيون يعتمدون على العسكر بسبب فقرهم الايديولوجي (ص ١٠٧٦) وضعف قاعدتهم الاجتماعية (ص ١٠٩٣). وكانت قاعدتهم الأساسية من أهل تكريت (ص ١٠٨٨ - ١٠٨٩). ويعزو الكاتب ذلك الى مولود مخلص الذي كان ضابطاً مقرباً في عهد الملكية، وكانت زوجته من تكريت؛ وهو الذي أدخل عدداً كبيراً من شبابها في الجيش، وهؤلاء تكتلوا في الجيش والحزب للوصول الى السلطة (ص ١٠٨٨ - ١٠٨٩).

في عام ١٩٧٣ وقع البعثيون والشيوعيون في العراق على وثيقة كانت بمثابة اعلان صلح بينهم ولم نعد نسمع عن صراعات دامية فيما بينهم (ص ١١٠٩).

## تقييم الوضع الراهن

يقيّم حنا بطاطو أوضاع العراق في هذه المرحلة فيعتبر أن النقطة الأساسية هي الحاق العراق بعد الحرب العالمية الأولى بالسوق الرأسمالية العالمية مما أحدث تغييرات جذرية في البنى الاجتماعية، كما يعتبر أن جذور الأحزاب انطلقت من هذه التغييرات (ص ١١١٣). فقد أدت هذه التغييرات الى تفاوت كبير في الثروات (ص ١١١٥) والى عدم تطابق بين الملكيات الكبرى والسلطة السياسية التي اعتمدت على دعم البريطانيين (ص ١١١٦). وكانت الدولة مستقلة، بل معزولة، عن المجتمع. وقد ازداد هذا الأمر حدة بعد ظهور النفط وتنامي موارده (ص ١١١٦).

بعد ظهور النفط تزايد حجم الدولة (ص ١١٢٢) وتزايد دورها في حياة الناس (ص ١١٢٠) وصار $\frac{1}{5}$ الى $\frac{1}{4}$ الناس يعتمدون على وظائف الدولة

لكسب معيشتهم، كثرت الوظائف الطفيلية التي خلقتها الدولة لارضاء الناس وحدث نمو مديني غير صحي كما تزايد حجم الطبقة الوسطى (ص ١١٢٤). ويمكن اعتبار النظام الذي قام بعد الثورة حتى اليوم نظام الطبقة الوسطى (١١٢٥).

ما يميز هذه الحالة هو أن الدولة لا الملكية الخاصة صارت مصدر الوضع الاجتماعي وقاعدته (ص ١١٢٧)، ساهمت الدولة في ذلك عن قصد، ولم يكن الأمر مجرد تطور موضوعي وطبيعي.

يشير الكاتب الى عدم تماسك الطبقة الوسطى مضيفاً أن ظروف العراقيين جعلتهم مستبعدين عن الحياة السياسية إلا في فترات قصيرة منقطعة؛ ويعتبر أن ذلك قد ساعد على إيصال فئات وأشخاص الى السلطة على الرغم من ضيق قاعدتهم الاجتماعية (ص ١١٣١). ينطبق هذا الأمر على البعثيين وعلى غيرهم، وإن كان ينطبق على البعثيين بدرجة أكبر. إن إعتماد البعث في العراق على قاعدة اجتماعية ضيقة وعلى روابط محلية (عشائرية) هو الظاهرة الأكثر بروزاً في تكوين سلطته. لكن البعث كان الأكثر قدرة، فيما عدا قاسم، على استخدام أحدث وسائل التنظيم الحديث وتقنيات التعبئة الشعبية بكفاءة عالية، مما ساهم في استمرارية حكمه (ص ١١٣٢).

ويخلص الكاتب الى القول أن العراق ما زال في طور النمو بنيوياً (ص ١١٣٣) وإن المشكلة ما زالت هي في بناء المؤسسات القادرة على استيعاب أموال النفط (ص ١١٣٤).

**استنتاجات:**

حقاً لقد أدت ثورة ١٤ تموز في العراق الى تغييرات هامة وعميقة الجذور في المجتمع العراقي، لكن هذه التغييرات لم تكن حسبما رسمته برامج وتصورات الأحزاب التي شاركت فيها، ولم تكن هذه التغييرات مقاربة لتلك البرامج والرؤى بل مغايرة تماماً لها. لا «البعث» حقّق الوحدة العربية، ولاالاشتراكية ولا

الحرية؛ ولا الحزب الشيوعي استطاع إستلام السلطة رغم قوته، ولا استطاع في أي وقت من الأوقات أن يقود المجتمع لتحقيق التغييرات الجذرية التي كان يدعو اليها؛ ولا الضباط الأحرار حققوا قرارهم في الوحدة ولا استطاعوا القبض على السلطة لفترة طويلة. في النهاية انتصرت العشيرة لأن الفشل أصاب كل شيء آخر من بنى المجتمع العراقي. واذا كان العراق قد أصاب تقدماً مادياً فذلك كان بسبب النفط والارتباط بالسوق الرأسمالية العالمية. لقد كان النفط هو المنتصر الوحيد، وكانت العشيرة أداته الرئيسية.

رغم هذه التغيرات في المجتمع العراقي بقي الشعب خارج الحياة السياسية وبقي يعتبر نفسه غير معني بما يجري، لأن تطورات الأمور جاءت مغايرة تماماً لمفاهيمه العميقة الجذور. كان هذا الشعب بعد تفكك الدولة العثمانية يعتبر، كما الشعوب العربية الأخرى، أنه شعب عربي وأن الأمة العربية لا بد أن تحقق وجودها السياسي في دولة موحدة، كما كان يعتبر أن الدولة القطرية أمر عابر ولا بد أن تنتهي عندما يسقط نظامها السياسي. لكن النظام سقط وقام مكانه نظام قطري آخر، يشبه النظام السابق لا في قطريته وحسب، بل أيضاً في اعتماده على قاعدة شعبية ضيقة، وفي استخدامه الموارد المادية والبشرية للمجتمع استخداماً انتفعت منه الأقلية الحاكمة أكثر من غيرها.

استطاعت النخب الحزبية أن تسيطر على السلطة، مجتمعة أحياناً، ومنفردة في معظم الأحيان. لكنها فشلت في حل المشكلة الأساسية التي واجهتها الشعوب العربية وهي مشكلة الهوية القومية وتحويلها الى واقع سياسي وحدوي، علماً بأنه إذا لم تحل هذه المسألة حلاً مرضياً يتفق مع الأهداف والمفاهيم النابعة من الوعي التاريخي للشعوب العربية، فإن كل انجازات «التنمية» والتحديث سينظر اليها على أنها وسيلة أخرى لقمع هذه الشعوب واحتجاز حريتها في سجون القطرية.

اذا كان العراق قد شهد تطورات جذرية، على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، بعد ١٩٥٨، فإن لبنان قد شهد في الفترة ذاتها تطورات اقتصادية

أكثر جذرية مما جعله أكثر الأقطار العربية «حداثة» وتطوراً. لكن النظام اللبناني انفجر من الداخل رغم نظامه الديمقراطي، وكان السبب الأساسي في هذا الانفجار هو عدم حل المسألة القومية التي اتخذت عناوين مختلفة في أزمان مختلفة. أحياناً يكون العنوان المشاركة (مشاركة المسلمين للمسيحيين في الحكم)، وأحياناً يكون العنوان «وجود المقاومة الفلسطينية» وأحياناً وجود الجيش السوري. وليس صدفة أنه في كل مؤتمر يعقد بين الأطراف اللبنانيين لمحاولة وضع حدّ للحرب الأهلية يكون الموضوع الأول والأهم للحوار هو مسألة «الهوية القومية».

كانت حصيلة الصراعات الدامية في العراق عقب ثورة ١٩٥٨ انتصار حزب البعث، لا الشيوعيين ولا عبد الكريم قاسم. يمكن الربط بين هذا الانتصار وبين كون البعث يطرح أهدافاً وشعارات وحدوية تدعو الى حل المسألة القومية بما يتفق مع أهداف ومفاهيم الشعوب العربية. لكن البعث حين استلم السلطة اكتفى بالتحديث والتنمية؛ وقد حقق في سبيل ذلك انجازات كبيرة. لكن التحديث والتنمية بقيا موضع شك وحذر لدى السواد الأعظم من الناس ما داما يحدثان في اطار قطري. ذلك لأن الاطار الوحدوي، الذي يشكل الحل الوحيد لمشكلة الهوية القومية، هو الشرط الضروري لكل حداثة وتنمية. وغياب الاطار الوحدوي هو الذي يفسر عزوف الناس عن السياسة.

يستنتج حنا بطاطو أن العراق ما زال في طور النمو بنيوياً، وأن المشكلة ما زالت هي بناء المؤسسات القادرة على استيعاب أموال النفط. إن المؤسسة الضرورية، لا لاستيعاب النفط وحسب، بل لاستيعاب طاقات المجتمع وترشيد استخدام موارده المادية والبشرية جميعها، هي المؤسسة السياسية لدولة وحدوية عربية. بدون هذه المؤسسة تكون جميع المؤسسات الأخرى حلولاً تقنية جزئية الطابع. وعلماء التنمية يعترفون بأن شرط كل تنمية حقيقية هو التلاحم القومي.



# رؤية المثقف الإسلامي لأزمة السلطة السياسية في الخمسينات والستينات: نموذج سيد قطب

د. أحمد صلاح الدين الموصللي

شهد ويشهد العالم الإسلامي صراعات فكرية ومادية تتسم بالعنف في الكثير من الأحيان. وتكمن حقيقة الصراع الفكري، المتمثل بتيارات عدة، كالتيار الاشتراكي والتيار الشيوعي والتيار الليبرالي والتيار القومي العربي والتيارات العديدة الأخرى، في طريقة معالجة جوهر السلطة وأسسها. فتنطلق هذه التيارات الفكرية والمادية من مسلمات وبديهيات مختلفة الا أنها في النهاية تتمحور حول ماهية السلطة والممارسة الصحيحة لها. وتتوفر في العالم الإسلامي نماذج عديدة مختلفة توفر للمثقف مادة قيمة لدراسة طبيعة السلطة وأسس تطورها. يركز هذا المقال على التيار الأصولي الإسلامي حيث إن له نظرة مميزة الى السلطة ومغايرة تماماً لغالبية النماذج الأخرى. أما فحوى هذا المقال فهو فكر سيد قطب السياسي الذي يرتكز أساساً على مفهومه للسلطة المتمثل بقاعدتي التوحيد والحاكمية. وقبل الشروع بالغوص في مفهوم السلطة لا بد من إلقاء بعض الضوء على حياته ومجتمعه.

كرس سيد قطب نفسه لدراسة المعرفة قارئاً كل ما توصلت له يداه، فهذه الفترة ـ والتي سماها الجاهلية ـ عرفته الى مختلف الحقول العلمية وغيرته جذرياً في حياته السياسية والفكرية[1].

---

(١) تعني «الجاهلية» تاريخياً الحضارة والشعر لفترة ما قبل الإسلام. يقول فيليب حتي في: =

ولـد سيد قـطب في قريـة موشـا في أسيوط عـام ١٩٠٦ وأرسله والـده الى الكتّـاب حيث درس العلوم الدينيـة التقليـديـة وحفظ القـرآن الكـريم وهـو في العـاشرة من عمـره[٢]. عـام ١٩٢٩ انتسب الى دار العلوم في قسم المعلمـين وتخرج منها بعد أربع سنوات حائزاً على ليسـانس في فن التعليم وعُين معيـداً في نفس المعهد لأنه تميز عن غيره[٣]. من الناحية الفكرية والسياسية، وقد كان لـطه حسين وعباس محمود العقاد الفضل الأول في تطوره الفكـري المتمثل في القبـول بالغرب والتغريب والدفاع عنهما[٤].

وقد تعرف سيد قطب من خلال الكاتبين الكبيرين على الغرب وحضـارته.

---

= History of the Arabs (New York: St. Martin's Press, 1981) pp. 87 and 91.
انها تبدأ من وقت خلق آدم حتى بداية بعثة محمد عليه الصلاة والسلام. وخصـائص الجاهلية الأساسية الوثنية والشعر والغزوات. كما كانت خصائص الرجل الكامل في العصر الجاهـلي هي البلاغة والرماية والفروسيـة. أما سيـد قطب فقـد حوّل الجـاهلية من مفهـوم تاريخي الى مبـدأ سياسي دائم وضعها كأساس رفضه للمناهـج والأفكار غـير الإسلاميـة أو ضد الإسـلام. انظر أيضاً سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق)، ص ٧، ١٩٨٠.

(٢) تعتمد هذه الوقائـع على مـا جاء في سيرة حياة سيد قطب: طفـل في القريـة. وللحصول عـلى تفاصيل أكثر انظر كتاب بدر الحسن:
*Sayed Qutb Shaheed* (Lahore: International Pakistani Publishers, 1980).
وانظر للمؤلف نفسه كتاب:
*Milestones* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981) pp. 1-2.
وانـظر أيضاً كتـاب عبد الفتـاح خالـدي، سيد قـطب الشهيـد الحي (عـمان: مكتبـة الأقصى، ١٩٨١)، ص ٤١.

(٣) أسست دار العلوم في القاهرة عام ١٨٧٢ على يد محمد علي، باني مصر الحديثة، والـذي حكم من ١٨٠٨ ـ ١٨٤٨. وقد افتتحت هذه الدار لتدريب الطلاب كأساتذة للغة العربية للمدارس الحكومية الابتدائية والثانوية، ثم أصبحت أول مدرسة علمانية للتعليم العالي. وكان تـلامذتهـا من جـامعة الأزهـر الشريف وهي تدرس الآن اللغـة العربيـة ومواضيـع أخرى. كـما أنها تمنح الشهـادات العليا. انـظر، لمزيـد من المعلومات، حسن *Milestones*، ص ٤، ولكن ابـراهيم عبد الرحمن البليهي يقول إن سيد قـطب حصل عـلى بكالـوريوس في الأدب ودبلوم في الـتربية (انظر كتابه سيد قطب وتراثه الأدبي والفكري، الرياض، ١٩٧٢، ص ٤٢).

(٤) عبـاس محمـود العقـاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) هـو أديب وصحفي مشهـور. بعض أعـمالـه هي الله وعبقرية محمد. وتقلد بعض المناصب الرفيعة في مصر كـرئاسـة لجنة الشعـر في المجلس الأعلى للفنون. أما طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) فهـو أيضاً أحـد الكتاب المشهـورين. احتل منصب وزير المعارف. ومن أهم كتبه مستقبل الثقافة في مصرو الشعر الجاهلي.

وتميزت كتاباته وكتابات أستاذه العقاد بـالليبراليـة والحريـة الشخصية، فقد شكل الغرب في ذلك الحقبة ـ وما زال حتى اليوم ـ نموذجاً جديراً بالتقليد، كما كـانت قيمه السياسية والاجتماعية مقبولة لدى كثيرين من مفكري العصر(٥).

بدأت شهرة سيد قطب في الظهور مع كتاباته للعـديد من المقـالات الأدبية والاجتـماعية والسيـاسية مـع كُتّاب كـالعقاد وطـه حسين وأحمـد زكي الزيـات. وشارك قطب في الحوارات الدائرة في المحافل الأدبية والسياسية في مجالات النقد الأدبي ومنـاهجه وأسـاليبه. وكـان في الأربعينـات، صريحـاً في نقـده للحكـومـة الملكية، ولذلك سمي الناقد الأول في مصر(٦). ولكن نقده للأحوال الاقتصـادية

---

(٥) للمزيد من المعلومات عن قطب والعقاد وكتاب آخرين الذين كتبوا عن الحضارة الغربية، انظر محمـد توفيق بـركات، سيـد قطب، خـلاصة حيـاته ومنهـاجه في الحـركة والنقـد الموجـه اليه (بـيروت: دار الـدعـوة، ١٩٧٦) ص ص ١١ و١٣. البليهي، تـراث، ص ص ٣٢ ـ ٣٦، محمد قطب، سيد قطب الشهيد الأعزل، (القاهرة، المختار الإسلامي ط ٢، ١٩٧٢) ص ٥. ومحمـود عبـد الحميـد، الإخـوان المسلمين، الجزء الأول (القـاهـرة، دار الـدعـوة، ١٩٧٨) ص ١٩٠ وانظر أيضاً أبو الحسن الندوي مذكرات سائح في العالم العربي (القاهرة مكتبة وهبة، ١٩٥٤) ص ٢٥، وانظر خالدي، قطب، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٨ و١٦٥.

(٦) خالدي، نظرية التصوير الفني عنـد سيد قـطب (عمان: دار الفـرقان، ١٩٨٣) ص ص ٦٤ ـ ٦٦ وانظر أيضاً مقالة:

Olivier Carré «Le Combat Pour-Dieu et l'Etat Islamique chez Sayyid Qutb L'inspirateur du radicalisme actuel» Revue Francaise.

كان عباس محمود العقاد وأحمد لطفي السيـد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) معتدلـين في نقدهمـا للحكومـة ولكنهما شديـدا اللهجة في مهـاجمتهما لـلإسلام. ولم يعتقـد هذان الكـاتبان وغـيرهمـا ـ في تلك المرحلة من حياتهم ـ إن للإسلام دوراً يذكر في عمليتي التنمية والتقدم. فكتاب طه حسـين عن الشعـر الجاهـلي، وكتاب عـلي عبد الـرازق عن الإسلام وأصـول الحكم اعتبرا من قبـل رجال الدين على أنهما موجهان ضد الاسلام كنظام سياسي وديني. يقـول علي عبـد الرازق مثـلاً، إن الإسلام لا يفرض وجوب الخلافة، أي أن وجوبها ليس بأمر ديني. وفي العشرينات والثلاثينات من هذا القرن رأى العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم، مثلاً، أن أوروبا هي النمـوذج الواجب اتباعه ولم يرضوا بمشـاركتهم للعرب. فيقـول طه حسـين مثلاً، مستقبـل الثقافـة في مصر، أن مصر ليست بلداً عربياً ولكن دولة فرعونية. إلا أنه في أواخر الثلاثينات تحول العقاد وغـيره الى المعسكر الديني مما أدى الى كتابة العديد من الكتب عن عظمة الاسلام ككتاب طه حسـين على هامش السيرة وكتاب العقاد عبقرية محمد. وقد كان قطب أحد هؤلاء الكتاب الذين تحولوا الى الاسلام، ويمكن اعطاء أسباب كثيرة لهـذا التحول، منهـا، فساد الأحـزاب السياسيـة، وظهور =

والاجتماعية والسياسية السائدة في ذلك الزمن وضعه في خلاف شديد مع الحكومة المصرية. ولهذا نُفي سيد قطب الى الصعيد لإجراء أبحاث عن تعليم اللغة العربية في المدارس الرسمية لكن قطب استمر بمطالبة استقالة الحكومة الداعية الى أنصاف الحلول والتسويات مع الحكومة الانكليزية وفي مهاجمة فساد الأحزاب المصرية وإعلانه وجوب زوالها[٧]. وقدم استقالته من حزب السعديين الذي دخله عام ١٩٤٢.

وفي عام ١٩٤٨ غادر سيد قطب الى الولايات المتحدة الأميركية للدراسة هناك. وبينما هو في أميركا نُشر له كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام الذي أظهر فيه لأول مرة اتجاهات أصولية في فكره السياسي ونقداً عنيفاً للإقطاعية والاستغلال[٨]. لقد شكلت زيارته لأمريكا نقطة تحول بارزة في تطور فكره السياسي دفعته الى رفض أسلوب الحياة الغربية[٩].

إلا أن حدثين بارزين دفعا قطب الى الانضمام الى الإخوان المسلمين. تمثّل الأول باستياء قطب من الفرحة الكبيرة التي قوبل بها اغتيال الشيخ حسن البنا من قبل وسائل الاعلام الأمريكية عام ١٩٤٩[١٠]. وتمثل الثاني في لقاء قطب

---

= القومية العربية في الحياة الفكرية في مصر في النصف الأول من القرن الحاضر. انظر في هذا المجال:
P.J. Vatikiotis. *The Modern History of Egypt* (New York: Praeger Publishers, 1969) pp. 1930-62.

(٧) انظر الرسالة، المجلد ١٩، الجزء الثاني، الرقم ٦٨١ (يوليو ١٩٤٦) ص ص ٧٩٦ - ٧٩٧. وانظر أيضاً قطب، معركتنا مع اليهود (الرياض، ١٩٧٠) ص ص ٢١ - ٢٤ و٣٠.

(٨) خالدي، قطب، ص ٢٥.

(٩) خالدي، قطب، ص ١٢٥، وعساف حسين:
Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran (Great Britain: Mansell Publishing Limited, 1983) p. 9.

(١٠) خالدي، قطب، ص ١٣٦. وانظر أيضاً حسين *Islamic Movement*، ص ١٧. نشرت النيويورك تايمز في عددها الصادر في ١٣ شباط (فبراير) ١٩٤٩، خبر اغتيال البنا بالطريقة الآتية: اغتيل في القاهرة زعيم حركة الاخوان المسلمين الارهابية الخارجة عن القانون. وتقول إن «الشيخ البنا، وعمره ٣٩ عاماً، زعيم الحركة الوطنية المصرية المتطرفة الخارجة عن القانون، الاخوان المسلمين، والتي اعلنت مسؤوليتها في سلسلة من التفجيرات والقتل في =

وعـــمـــيــل بـــريــطاني أســـماه قــطب جـيــمس هــيــوارث دَنْ (Jammes Heyworth-Dunne) الذي أخبره أن الإخوان وحدهم يقفون حاجزاً أمام تقدم الحضارة الغربية في الشرق، وعرض لذلك تقارير المخابرات الأمريكية عن البنـا وحركته[١١]. وهكذا فإن إحدى الآثار الأساسية الناتجة عن رحلته الى امريكا كان تعاطفه واستعـداده للتعاون مـع الإخوان المسلمـين. فعند عـودته من الـولايات المتحدة كتب قطب في مجلة الإخـوان، الدعـوة، وفي مجلات أخـرى كالـرسالـة واللواء الجديد[١٢]. كما استقال من منصبه الجديـد كمستشار في وزارة المعـارف، ومن ثم توجت هذه المرحلة بانضمامه للإخوان المسلمين عام ١٩٥٢[١٣].

وكان قطب والأخوان المسلمون قد التقيا فكرياً عندما نشر كتابه نقـد كتاب مستقبل الثقافة في مصر حيث تبناه الإخوان المسلمون في منشـوراتهم. فقد قسم طـه حسين العـالم الى شرق وغرب وحـاول البرهـنـة على أن مصر هي جـزء من الغرب. لكن قطب أشار الى أن هناك قـوة ثالثـة ألا وهي قوة العـالم الإسلامي

---

= العام المنصرم، قد أطلق عليه النار امس من سيارة فيها مجموعة من الشبـان خمس طلقـات، وتـوفي اليوم في المستشفى». وعلاوة على هذا، كـانت منظمـة الاخوان في رأي التايمز فـاشية ومتعصبة.

(١١) خـالـدي، قـطب، ص ص ١٣٠ و ١٣٦. نشر هيـوارث دن James Heyworth-Dunne كـتـابـه **Religious and Political Trends in Modern Egypt** (Washington, 1950). والجدير ملاحظته هو أن موعد صدور الكتاب هو نفس تاريخ وجود قـطب في أمريكـا. انظر مقالة قطب «لماذا اعدموني» في المسلمون السنة الأولى ١٩٨٥، شباط، رقم ٢، ص ٣. تلقي هـذه المقالـة الضوء على بعض المواضيـع الغامضـة في حياة قـطب، مثـل تـاريخ انخـراطـه بالاخوان، واعتقاد قطب أن امريكا كانت وراء تضخيم خطر الاخوان عند الحكومة المصرية.

(١٢) خـالدي، قـطب، ص ص ١٣٧ ـ ١٣٨. أنشئت الأسبوعيـة اللواء الجديـد في عام ١٩٤٤، ورئيس تحريرها فتحي رضوان. وكانت البلاغ مجلة الوفد انشئت عام ١٩٢٣. وانشاء الرسالة ورئيس تحريرها أحمد حسن الزيات وسيطرت عليها الدولة منذ عام ١٩٦٦. أما الدعوة فهي مجلة الاخوان وانشأها صلاح عشماوي أحد قادة الاخوان عام ١٩٥١.

(١٣) المصـدر نفسه، ص ص ١٣٨ ـ ١٩٤. يقـول بركـات إن قطب انضم الى الاخـوان في أواخر الأربعينات الا أن خالدي يقول إن التـاريخ كـان عام ١٩٥١. ولكن قـطب نفسه يحـدد عام ١٩٥٣ كالتاريخ الفعلي لانضمامه حيث اصبح عضواً في المنظمة بعد اختلافـه مع عبـد الناصر (قطب «لماذا اعدموني» ص ص ٣ ـ ٤).

والتي تمثل مصر جزءاً منها. الا أن الحدث الأكثر أهمية كان نشر كتاب قطب العدالة الاجتماعية في الإسلام حيث إن الكتاب دعا الى مبادىء مشابهة لمبادىء الإخوان[١٤].

وفي عام ١٩٥٣ عُين قطب رئيساً لتحرير المجلة الأسبوعية للإخوان التي ما لبثت في عام ١٩٥٤ أن مُنعت من الصدور، كما أن حزب الإخوان قد حُل واعتقل الكثير من اعضائه بمن فيهم سيد قطب. ولكنه سمح للإخوان باستعادة نشاطهم ورفع المنع عن اصدار المجلة عندما لم تجد المحكمة أي دليل على وجود مؤامرة[١٥]ثم عُين قطب عضواً في اللجنة العاملة ومجلس الإرشاد، وهو أعلى هيئة في المنظمة، كما أصبح قطب رئيس قسم الدعوة الذي تولى التصديق على ترخيص كتابات الإخوان[١٦].

كان حزب الإخوان المسلمين الجهاز المدني للثورة المصرية مكلفاً بحماية الأقليات والمؤسسات الأجنبية، كما أمنت للثورة الدعم من الشعب وعين قطب مستشاراً لمجلس الثورة، كما عرضت عليه مناصب كثيرة، كمدير للاذاعة وكمدير للتربية، التي رفضها قطب. إلا أن المنصب الوحيد الذي قبل به قطب كان رئاسة تحرير الإذاعة[١٧]. وكان سيد قطب قد استقال بعد عدة شهور بسبب

---

(١٤) خالدي، قطب، ص ص ١٣٤ - ١٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ص ١٣٨ و١٤٤، والبليهي تراث، ص ص ٤٨ - ٤٩؛ واسحاق موسى الحسيني.

*The Moslem Brethren* (Beirut. Khayat's College Book, Book Co., 1956).

وفيما يتعلق بحوادث اعتقال قطب وإطلاق سراحه واعتقاله مجدداً. (قطب لماذا أعدموني) ص ٤.

(١٦) Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*. london: Oxford University Press, 1969) pp. 33 and 188.

وكان قطب المرجع الأخير فيما يتعلق بنشر الكتب التي مثلت عقيدة الإخوان ويشمل ذلك خطط قسم الدعوة للاتجاهات الفكرية والروحية للاخوان، كما جمعت أعمال حسن البنا. وكان قطب في صدد وضع العديد من المشاريع حيز التنفيذ الا أن حل الحركة وسجن الكثير من أعضائها شل حركتها (المصدر نفسه، ص ص ١٨٧ - ١٨٨). ولكن سيد قطب يرفض التهمة انه كان رئيس قسم الدعوة (انظر، قطب، «لماذا أعدموني»، ص ٤).

(١٧) يقول قطب إن استقالته من رئاسة التحرير كانت نتيجة خلافات فكرية بينه وبين عبد الناصر. (انظر قطب، «لماذا أعدموني»، آذار، عدد ٦، ص ٧).

خلافه مع النهج المتبع في الإذاعة. بعد ذلك تولّى جمال عبد الناصر بنفسه هذا المنصب. كما أن قطب رفض دعوة عبد الناصر لوضع برنامج للحزب الحاكم. وكان الخلاف الأساسي بين قطب وعبد الناصر دعوة الأول للثاني لتطبيق مبادىء الاسلام. فقد أراد الإخوان، مثلاً، منع بيع الكحول وإغلاق البارات ومحلات بيع الخمر. الا أن الحكومة، عوضاً عن هذا، حددت الأوقات التي يمكن لهذه المحلات أن تفتح فيها أبوابها. والأكثر أهمية من هذا، أن الإخوان رفضوا دعوة مجلس الثورة للمشاركة في الحكومة وترشيح أيّ منهم لمناصب وزارية. فبالرغم من أن الاخوان هدفوا الى تقوية الحكومة وإرشادها طالما تمسكت بمبادىء الإسلام إلا أنهم تخيلوا أن مجلس الثورة كان أداة انتقال ملائمة قادرة على تطبيق مبادىء الإسلام أو تسليم السلطة الى حكومة مدنية[18].

ورفض مجلس الثورة دعوة الإخوان لحكومة دستورية مدنية. فطالبت، مثلاً، مجلة الدعوة، مراراً وتكراراً الحكومة بوضع دستور مستمد من الإسلام وطالبت بحرية الصحافة. وطالبوا كذلك باستفتاء عام من أجل تقرير رغبة الشعب أو عدمها في مثل هذا الدستور[19]. وكان هذا التحدي بداية الانشقاق، وتبلور في شجب الإخوان للمعاهدة المصرية الإنكليزية عام ١٩٥٤ الذي تمحور على رفضهم لشرط المعاهدة الذي ينص على أن للانكليز الحق في الدخول الى مصر والشرق الأوسط عندما تتعرض المنطقة للخطر، وحول حق الانكليز ترك بعض الجنود عند قناة السويس.

وكان الإخوان المسلمون واللواء محمد نجيب، رئيس مجلس الثورة ورئيس الحكومة آنذاك، منتقدين لهذه المعاهدة ولجمال عبد الناصر بالذات. وطلب حسن الهضيبي، مرشد الإخوان المسلمين، مثلاً، عرض هذه المعاهدة على استفتاء شعبي[20]. وخلال ذلك الوقت اتفق الإخوان ومحمد نجيب على العودة

---

(١٨) خالدي، قطب، ص ٦٤٣، ميتشل، *Society*، ص ١٠٧، والحسيني، الاخوان، ص ١٣١.

(١٩) P.J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 384.

والحسيني، الاخوان، ص ١٣١.

(٢٠) ميتشل، *Society*، ص ص ١٣٦ - ١٣٧.

الى الحكم المدني وإنشاء برلمان منتخب من الشعب وعلى إعادة كل الحريات وإطلاق المعتقلين من السجون[٢١]. ومن ثم تدهور الوضع أكثر وحدثت اشتباكات بين الإخوان والشرطة واتهم الإخوان بأنهم يتعاملون مع الشيوعية[٢٢].

بعد ذلك اعلنت الحكومة أن منظمة الإخوان المسلمين هي منظمة غير شرعية واتهمتها بالتآمر لقلب الحكومة وبالإرهاب ومنعت مجلاتها من الصدور واعتقلت وسجنت زعماء الحركة وآلافاً من أتباعهم. وفي الحقيقة، فقد تخوف العسكريون من فقدهم للسلطة[٢٣]. وقد تم أيضاً عزل اللواء نجيب كرئيس لمجلس الثورة وللوزارة ووضع تحت الإقامة الجبرية. وفي تموز (يوليو) ١٩٥٥ أعلنت محكمة الشعب حكمها بالسجن على قطب غيابياً لمدة خمسة عشر عاماً. وقد تم اعتقال قطب وآخرين وتعذيبهم بصورة وحشية[٢٤].

وأثناء وجوده في السجن كتب قطب ونشر أحد أهم كتبه، في ظلال القرآن. كما تمكن خلال إقامته في السجن من إنشاء منظمة سرية فعالة للإخوان وأصبح قطب المتكلم الرئيسي باسمها.[٢٥] ودامت إقامة قطب في السجن حتى عام ١٩٦٤ ثم أطلق سراحه بناءً على تدخل رئيس الجمهورية العراقية في ذلك الوقت، عبد السلام عارف. وبعد سنة ونصف من إطلاقه أدخل مجدداً السجن

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ص ١٣٧ - ١٤٠؛ وحسين *Islamic Movement*، ص ص ٨ - ١١.

(٢٣) حسن، *Milestones*، ص ص ٨ - ١١، وانظر، Vatikiotis ,*Modern History*، ص ٣٢٦. ولكن قطب يعزو الخلاف بين مجلس الثورة والإخوان الى «عملاء الولايات المتحدة» لأن بعض مستشاري عبد الناصر مثل الدكتور أحمد حسين والدكتور محمد صلاح الدين وآخرين ممن لهم علاقات مع الولايات المتحدة أثروا على عبد الناصر وضخموا مخاوفه (قطب، لماذا أعدموني، شباط، عدد ٢، ص ٤).

(٢٤) حسن، *Milestones*، ص ٤، وحسين، *Islamic Movement*، ص ٨. حكم على سيد قطب غيابياً لأنه كان مريضاً بداء الاضطراب العصبي والقلب. وبينما كان في السجن، حصلت له ذبحتان صدريتان، وخلال مدة بقائه في السجن، كان قطب مريضاً وخضع لعدة عمليات جراحية - (انظر بركات، تراث، ص ٧، وخالدي، قطب، ص ص ١٤٥ - ١٤٧ و Le Combat, Carré، ص ٦٨١.

بتهمة التحضير لانقلاب مسلح وحكم عليه بالموت. وفي ٢٩ آب (اغسطس) ١٩٦٦ تم إعدام سيد قطب وشخصين آخرين من قادة الاخوان[٢٦].

إن سبب سلوك سيد قطب المعادي للسلطة هو إيمانه أن الإسلام يرفض سلطة الإنسان على أخيه الإنسان عن طريق وضع الأنظمة والقوانين الوضعية لأن سلطة الأنظمة والقوانين الوضعية تمثل كفراً كاملاً وفاجعاً، فيجب على الإنسان الحكم بقانون الله. وبما أن الأهداف الإنسانية اليوم لا تتمثل في طاعة الله وتعاليمه، يصر قطب على أن وجود المجتمع الإسلامي أصبح ضرورة ملحة من أجل إتاحة الفرصة أمام المسلمين للعيش في جو طبيعي وملائم لممارسة دينهم وللتمتع بحياة نفسية أفضل. وهذا ما يجعل وجود المجتمع الإسلامي أكثر إلحاحاً من السابق، فالمجتمعات غير الإسلامية ليست في تناغم مع الطبيعة الإنسانية؛ ولذلك توجد حلول وعلاجات جزئية للمشاكل الإنسانية. وفي الغالب، فهم يعالجون مرضاً على حساب آخر[٢٧].

لا يشكل الإسلام تحريراً للإنسان من سلطة بني البشر فقط بل هو أيضاً نقطة تشكُّل الاخلاق علاوة عن كونه منطلق كل تشريع وقانون فلا تملك الحكومة أو الشعب سلطة التشريع: تشريع الحلال والحرام والصواب والخطأ

---

(٢٥) بركات، خلاصة، ص ١٩. يقول خالدي إن سيد قطب تمكن من الحصول على معاملة طيبة من السجانين، وكان يدعى «قاضي السجن». كما تمكن من نشر كتبه أثناء سجنه لأن الحكومة أرادت أن تنفي عن نفسها تهمة التعذيب والاضطهاد (انظر، خالدي، قطب، ص ١٤٧). لا ينكر قطب إنشاءه لجهاز داخل الإخوان إلا أنه يقول إن هذا الجهاز كانت له أهداف تربوية لاعتقاد قطب انه لا يمكنه إنشاء مجتمع جديد إلا بعد التربية الصحيحة. ويعترف قطب بانشائه لمنظمة عسكرية في الأعوام، ١٩٦٢ - ١٩٦٤ ولكنه يصر على أن هدفها كان ضد أي اضطهاد أو تعذيب (قطب، «لماذا أعدموني»، آذار (مارس) عدد ٤، ص ص ٦ - ٧، ٩). وانظر حسن *Milestones*، ص ١٠.

(٢٦) حسن، *Milestones*، ص ص ٣٧ - ٣٨، وانظر أيضاً، خالدي، قطب، ص ٥١ حيث يقول إن الرئيس جمال عبد الناصر أعلم في عام ١٩٦٥ حين كان في زيارة للولايات المتحدة عن وجود مؤامرة للإخوان المسلمين لقلب الحكومة ولاغتيال موظفي الدولة.

(٢٧) سيد قطب، هذا الدين (القاهرة. مكتبة وهبة، طـ ٤، لا تاريخ) ص ٢٣. وانظر أيضاً، في الموضوع نفسه ص ٣٢.

لأن التشريع هو شأن إلهي عند سيد قطب. وهو كذلك لأن للمجتمع نظاماً أخلاقياً داخلياً قائماً على القوانين الكونية (الإلهية)، كما صورها القرآن الكريم. لذلك فإن العمل بهذه القوانين هو مسؤولية الحكومة. ولهذا يرى قطب أن القانون الإسلامي - بهذا المعنى - ليس بظاهرة اجتماعية وحسب بل هو أحد مظاهر إرادة الله التي تحدد واجبات وحقوق الأفراد والدولة. ويعني هذا أن تشريع المبادىء الأساسية للسلطة قد وضعت سلفاً ولا تخضع في مشروعيتها الى الاعتبارات البشرية؛ فمهما ارتأى الأفراد والجماعات فهم لا يملكون تشريع ما هو حلال على أنه حرام أو العكس. فهذه المبادىء، مع مرونتها وشموليتها، قادرة على إرضاء حاجات الحياة، فالمطلوب هو تقنين المواد القضائية من هذه المبادىء العامة طبقاً للمتطلبات المتغيرة للمجتمع[٢٨].

وبما أن التوحيد هو أساس الحق والخطأ والحلال والحرام والشرعي وغير الشرعي فإن السلطة هي، عند قطب، لله وليس لغيره،[٢٩] وعليه فإن الخضوع لسلطة أو إرادة شخص ما أو مجموعة ما أو حتى للأمة لهو إشراك في حال تناقض ارادة الفرد أو الأمة للرسالة الإلهية وللمبادىء المنصوصة في القرآن

---

(٢٨) سيد قطب، **معركة الاسلام والرأسمالية** (بيروت: دار الشروق، ط ٤، ١٩٧٥) ص ص ٦ و٤٩.

(٢٩) قطب، **هذا الدين**، ص ص ١٦ - ١٩ وقطب، **معالم في الطريق** (دار الشروق، ١٩٨٠) ص ص ٤٨ و ١١٤. وأيضاً قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، لا تاريخ). المجلد الأول، الجزء الأول والثالث، ص ٣٤. وانظر سيد قطب، **فقه الدعوة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠). ص ص ٦٠ - ٦١؛ وانظر أيضاً، قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة، ١٩٨٠) ص ١٠٥، وسيد قطب، **تفسير سورة الشورى** (بيروت: دار الشروق، لا تاريخ) ص ٥١. يستعمل قطب الآيات التالية لشرح موقفه عن الحاكمية والسلطة **﴿ما يعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان، إن الحكم الا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (يوسف: ٤٠).
**﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾** (المائدة: ٤٧. وانظر أيضاً حتى الآية ٥٠) **﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ورسوله ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم وإن الظالمين لهم عذاب أليم﴾** (الشورى: ٤١) وهناك العديد من الآيات في هذا الموضوع؛ مثل سورة النساء ٦٥ - ٦٦.

الكريم. وبما أن السلطة هي لله في هذه الحياة وفي الآخرة فالتشريع أيضاً، هو لله تعالى. والسبب في هذا أن الخضوع لله هو ذو أهمية حيوية ليس في مجال الأعمال الأخلاقية فقط بل أساساً في الأمور السياسية. ولهذا يكمن الهدف الحقيقي من تنفيذ قوانين الله على هذه الأرض لا العمل فقط من أجل الآخرة. فهذه الحياة والحياة الأخرى هما جزءان متكاملان يعمل القانون الإلهي على التنسيق بينهما. وهذا التنسيق يشمل إخضاع الحياة كلها الى الإرادة الإلهية. لهذا، على المسلم تطبيق القانون الإلهي والتوصل الى المنهج الإسلامي.

إن رأي قطب للقانون لا يتعلق بالإجراءات والتنظيمات القانونية بل بمبادىء القانون أو فلسفة القانون، إلا أن هذا القانون لا يمكن أن يؤدي الى رفض المتغيرات في الشؤون اليومية وهكذا، فالتشريع بمعنى التنظيم مسموح به عند قطب، أما التشريع بمعنى تقرير المفاهيم الأساسية فهو غير مسموح به. وفي هذا المجال، يمشي قطب على حبل مشدود؛ فمن ناحية وضد مطالب المطالبين بالعلمانية، يقول إن الجوهر السياسي والمغزى الديني لا يمكن أن يتغيرا، ومن ناحية أخرى، يريد أن يحرر الإسلام من تصلب رجال الدين الذين يصرون على صلاحية الفقه لكل العصور. لهذا على المجتمع الإسلامي التزام مبادىء الإسلام وقيمه وأخلاقه. لكن هذا لا يحجب إمكانية إيجاد حلول حديثة لمشاكل قديمة وحديثة. وعلى الحاكم المسلم أن لا ينسى أهداف الدين من أجل تحسين المجتمع والفرد والإنسانية طبقاً لمبادىء الإسلام.[٣٠]

وبما أن الحياة الأخلاقية قائمة على التشريع يؤكد قطب على أهمية طاعة الشريعة من قبل الحاكمين والمحكومين، ويعتبر عدم الامتثال الى أوامر التشريع

---

(٣٠) قطب، العدالة الاجتماعية، ص ١١١. عن علاقة القانون والحكم والمجتمع، انظر، مثلاً
N.J. Coulson, *History of Islamic Jurisprudence*, Ist.ed. 1967 (Edinburgh: Edinburgh University Press, p.b. 1974) pp. 120-148.

عن الخلافات بين الشريعة والقانون الروماني، انظر:
Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: Introduction to the Study of Islamic Political Theory:* The Jurists (Oxford: Oxford University Press, 1981); H. A.R. Gibb, *Mohammadanism* (N.Y: Oxford University Press, reprint, 1967) pp. 34-45.

من قبل الحكومة سواء أكانت ديموقراطية أم أوتوقراطية عملاً غير شرعي وغير أخلاقي. وفي كلمة أخرى، يعتبر قطب أن الحكومة الإسلامية هي حكومة الشريعة، أولاً، والمحكومين ثانياً. فعلى الحكام أن يكونوا خدماً للتشريع حيث إن الشريعة هي سيدة الحكومة والى أن الحكومة هي خادمة للشريعة. وعليه، فوظيفة الحكومة هي تنظيم الشؤون الإنسانية في إطار المبادىء الإسلامية. لهذا، وبالرغم من رؤية قطب لزوم طاعة الحاكم فإن طاعته ليست مطلقة أو دائمة؛ وعدم التزامه أو الجنوح عن التشريع يشكل أساساً كافياً للعصيان المدني والثورة.

وبالرغم من أن هذا المفهوم ليس بجديد الا أنه تحت الظروف التي عاشها سيد قطب في الخمسينات والستينات فقد اعتبر رأيه هذا على أنه يحتوي على تهديد ومساس لسلطة الدولة. الا إن الجديد هو رؤية قطب لعدم تملك الحاكم لأي سلطة حقيقية. ففي رأي قطب فإن المصدر الحقيقي للسلطة هو الله؛ وتتوزع هذه السلطة على المسلمين ككل وعلى العموم. أما سلطة الحاكم فهي عملية تفويض من الشعب ويمكن حجبها في حالات عديدة، أولها، عدم التزام أو عدم تطبيق التشريع الإسلامي. وبما أن السلطة هي عملية تفويض، فإن الدولة تستمد سلطتها من مصدر وحيد، وهو إرادة المحكومين. ولهذا، فإن قطب يعترف، مثلاً، بشرعية الخلفاء الراشدين لأنه تم اختيارهم من الشعب لكنه يرفض الاعتراف بشرعية الأمويين بسبب فرض أنفسهم على المجتمع[٣١].

(٣١) عن ضرورة انتخاب المسلمين للحكام ككل، انظر قطب معالم في الطريق، ص ص ٧١ - ٧٤، عن واجبات الحكام في الاسلام، انظر محمد عمارة الاسلام وفلسفة الحكم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠) ص ص ٦١٣ - ٦٤٦. يحدد محمد عمارة ويشرح المطالب المختلفة ووجهات النظر بين السنة والشيعة ووظيفة الحكم وواجبات الحكم. وفي موضوع الخلافة، انظر،

Lambton, *State and Government*. «The Extinction of the *Caliphate*»

حيث تقارن بين آراء ابن تيمية وابن جماعة والماوردي والغزالي. وعن الدولة الاسلامية الأولى انظر:

M. Hodgson, *The Venture of Islam,* vol, 1, «The Classical Age», (Chicago: Chicago University Press, 1974) pp. 187-230,

وعن انتشار الاستبداد انظر الكتاب نفسه ص ص 314-280.

وفي قول آخر، لا يصر قطب فقط على الفكرة القائلة بوجوب خضوع الحكومة للشريعة ولكنه يصر أيضاً على المفهوم القائل بأن سلطة الدولة نفسها متوقفة على التزامها بالشريعة. كما تتوقف شرعيتها على اختيار المسلمين لها واستمراريتها تتوقف على مدى التزامها وتطبيقها لشريعة الإسلام. وعليه، فواجب الشعب إطاعة الحاكم ينبثق من التزام الحاكم بالشريعة. وهنا، يفصل قطب ما بين وظيفة الحاكم كمنفذ للتشريع وبين استمداده للسلطة بسبب كفاءته. فالحاكم يستمد سلطته وشرعيته من الشعب؛ ومن أجل المحافظة عليها يجب عليه طاعة الشريعة. وبما أن الحاكم لا يملك أي سلطة دينية مستمدة من السماء أو من حق إلهي أو الوحي؛ فهو يستمد قوته لممارسة السلطة من الاختيار الجامع والحرية المطلقة للمسلمين[٣٢]. فمن الناحية النظرية، يمكننا القول إن السلطة تنبع من مفهومين أساسيين: اختيار المسلمين للحكومة وتطبيق الشريعة الإلهية.

ويهدف قطب من خلال هذه المناقشات الى رفض العديد من المفاهيم المتفشية في العصر الوسيط للفقه ولتطوره التاريخي. فلا يعتبر قطب، مثلاً، أن مطلب الفقهاء أن يكون الخليفة قرشياً هو مطلب شرعي لأن مبادىء الإسلام ترفض رفع قريش أو أية قبيلة أخرى، فوق المسلمين الآخرين. فالمسلمون كلهم متساوون بغض النظر عن أجدادهم وأسلافهم. كما أنه يرفض شرعية حكم الأمويين والعباسيين بسبب عدم شرعية حكمهما القائم على اغتصاب السلطة وإدخال الحكم الوراثي[٣٣].

---

(٣٢) قطب، العدالة الاجتماعية، ص ١٠٧ وانظر أيضاً ص ٧٣. يستدل قطب بالآيات التالية على أن الشورى هي أساس الحكم: ﴿فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين﴾ (آل عمران: ١٥٩) ﴿والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾ (الشورى: ٣٨).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧، عن قبولهم بالاستيلاء على السلطة ووجوب كون الخليفة من قريش، انظر، مثلاً، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، المجلد الأول (بيروت: مكتبة خياط، لا تاريخ) ص ٢٨١؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مطبعة الحسين التجارية، لا تاريخ) ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦؛ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: =

كما أن الأمثلة التي يعطيها والنتائج التي يتوصل اليها قطب موجهة الى المشاكل الحديثة، فرفضه لشرعنة العملية التاريخية (سواء أكانت تسمية أبي بكر لعمر أم الحكم الأموي الوراثي) هو رفض كونها مبرراً للتغيرات التي حصلت في الماضي أو التي ستحدث الآن. ويستند هذا الرفض الى المبدأ العام الذي ينص على حق المسلمين في اختيار الحكام في الماضي والحاضر. وعلاوة عن هذا، فإن رفض قطب لشرعنة استعمال القوة في التوصل الى السلطة (كما فعل معاوية، مثلاً) هو موجه أيضاً الى الحكام المسلمين في الحاضر الذين اغتصبوا السلطة. ويعني كل هذا أن على المسلمين المعاصرين أن يحرروا أنفسهم من سلطات مفروضة ولا تحظى بقبول شعبي؛ فللشعب الحق في قبول أو رفض استلام الحاكم للسلطة. وعليه، فليس على المسلمين الخضوع للسلطات الحالية بل يجب تغييرها، وبدقة أكثر، ومن الناحية العملية، فإن الهدف من هذا هو شجب الحكومة المصرية ودعوتها الى إجراء انتخابات وشجب للسلطوية الفردية ولاغتصاب السلطة. إلا أن إصرار قطب على وجوب التزام السلطة الحاكمة بمبادىء الإسلام لا يقوده الى الدعوة الى الثيوقراطية. فمن هذا المنظور، يرى قطب أنه لا يمكن التوصل الى النظام الإسلامي عندما يحكم رجال الدين لأنه لا رجال دين في الإسلام، بل بتعلق النظام الإسلامي بجدية تطبيق الشريعة الإسلامية وإعلاء مبادىء الإسلام. وينبع شجب قطب للسلطة المدعاة لرجال

---

= الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص ص ٣٣ ـ ٣٤. عن مواصفات الحكام وشرح مختصر لآراء العلماء فيها، انظر الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ص ٥ ـ ٢١. و

Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* 1st-ed- 1957 (Cambridge: Columbia University Press, reprint 1965) pp. 168-69 and 271-299.

وانظر أيضاً

Gustave E-Von Grunebaum, *Medieval Islam,* 1st ed. 1946 (Chicago: The University of Chicago Press, 1961) pp. 157-50.

يقتبس قطب الآيات التالية في العدالة الاجتماعية، ص ص ٥٦ ـ ٥٩، للتأكيد على عدم أهمية السلالة وأهمية المساواة:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات: ١٢). ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء. واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾ (النساء: ١).

الـدين من رفضه لمفهـوم السلطة الـدينيـة لأن رجـال الـدين لا يمثلون الله عـلى الأرض. لهذا، فالدعوة الى إقامة حكـومة ثيـوقراطيـة باسم الإسـلام لهي دعوة زائفـة وجـاهلة ولا يجب أن ينـظر اليهـا عـلى أنها الشكـل المثـالي للحكم في الإسلام[٣٤]. وعلى العموم يرفض رؤية الحكم في الإسلام على أنه حكم مجموعة محدودة من الناس. فعنده، الحكومة الإسلامية هي كل حكومة تقوم على أساس أن السلطة، التي يشـارك فيهـا المسلمـون جميعـاً، هي، من حيث المبـدأ، لله وحـده وعلى أسـاس تطبيق الشريعـة الإسلاميـة. أما الـذين يُعرفـون بالإسـلام «برجـال الـدين» فيرى قـطب انهم ليسـوا بـأكـثر من مسلمـين متخصصـين بالدراسات الإسلامية، إلا أن هذا لا يمنحهم سلطة أو شرعيـة أكثر من غيرهم بالنسبة للانتخاب لأن السلطة والشرعية هما للمسلمين على العموم[٣٥].

الا أن تفصيـل قـطب لسلطة الحـاكم وإصراره عـلى أن الشرعيـة تتـطلب اختيار الشعب لا يترك حيزاً كبيراً لقبول أي شكل من أشكال الحكم ما عدا ذلك الذي يتم اختياره في طـريقة شعبيـة. بالإضـافة الى هـذا يعلن قطب عن أهميـة التزام السلطة بالشورى في إيجاد الدولة وتسيير أمورها.

وإذا مـا كان وجـود السلطة الشرعيـة يتـوقف عـلى مـوافقـة الأمـة وكـانت الشورى مبدأ الحياة السياسيـة في الإسلام وفي طـريقة اختيـار السلطة الشرعية، فإن «حكومـة الأمة» لا يمكنهـا الا أن تأخـذ شكلاً واحـداً وهو الشكـل الشعبي (الديموقـراطي) لأن المسلمين عـلى العموم وليست النخبـة منهم أو علماءها فقط هم الذين ينتخبون السلطة الحاكمة. وهكـذا، فإن حكم الأقليـة (اوليكاركي) وحكم الفـرد (الأوتـوقـراطيـة) غـير مقبـولـين كشكلين من أشكـال الحكم في الإسلام[٣٦].

(٣٤) قطب، معالم في الطريق، ص ص ٥٨، ٦٣ ـ ٦٩، ٧٢.
(٣٥) قطب، العدالة الاجتماعية، ص ١٠٧، وانظر قطب، الرأسمالية، ص ٧٠.
(٣٦) قـطب، هـذا الـدين، ص ص ٣٩ ـ ٤٢؛ وانـظر، أيضـاً، قـطب، الـرأسـماليـة، ص ٦٦، وقـطب، تفسير آيـة الربـا (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠) ص ٨٤. في مـوضـوع الشـورى وتاريخها وتعريفها، انظر، عمارة، الاسلام وفلسفة الحكم، ص ص ٥٧ ـ ٧٢. انـظر أيضـاً،

إلا أن إصرار قطب على أن ما يدعو إليه هو إيجاد الدولة الإسلامية القائمة على مبادىء الإسلام يقوده الى دعوة الحكومة الإسلامية حكومة الأمة لا الحكومة الديموقراطية للإسلام أو الحكومة الاشتراكية للإسلام. فما له قيمة عند قطب، هو النظرية الاساسية والمفهوم المحدِّد لطبيعة السلطة السياسية والتشريع. فالماركسية والليبرالية عند قطب هما مجموعتان من العقائد حول الميتافيزيقيا والسلطة السياسية والثروة، لهذا، فإن شجب قطب لليبرالية وللرأسمالية وللاشتراكية وللماركسية لا ينبع أساساً من رفضه لفكرة معينة في كل منها ولكن على أساس أن هذه المناهج لها مفاهيم أساسية ونقاط بداية مغايرة للإسلام. فهذه المبادىء المشتركة مع العقائد الأخرى يمكن شرحها أساساً من منطلق إسلامي؛ لذلك، ليس هناك حاجة الى استعارة المفاهيم أو المصطلحات الغربية في الإسلام[٣٧].

وعليه، يقسم قطب العالم الى حزبين: حزب الله وحزب الشيطان. أما حزب الله فهو الذي يؤمن بتوحيد الله ويعمل بتعاليم الله. وأما حزب الشيطان فهو ببساطة كل من لا يتبع تعاليم الله سواء أكان ذلك فرداً ما أم طائفة ما أم شعباً ما، وكنتيجة لهذا التقسيم يعرف قطب الأمة على أنها تلك المجموعة من الناس المتواصلين بالدين الذي هو جنسيتهم. وإلا فليس هناك أمة حقيقية لأنه لا الأرض ولا العرق ولا اللغة ولا المصلحة المادية كافية لإيجاد الأمة الخيِّرة[٣٨].

فالإسلام يوحد الناس على أساس الدين الذي هو أساس الوحدة والتفرقة، فليست اللغة أو الأرض أو الثقافة أو العرق وحدها هي الأساس الملائم لحياة إسلامية. فالدين هو جنسية المسلمين وأساس الاجتماع الإسلامي.

وهكذا، يجب على المسلمين عدم قبولهم لمفهوم القومية ولفصل الدين عن

---

= قطب، الرأسمالية، ص ٧٢، وقطب، تفسير آية الربا، ص ٨٤، وقطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ص ص ٣٧ ـ ١٠٨.

(٣٧) قطب، الرأسمالية، ص ١٥٣؛ وقطب، العدالة الاجتماعية، ص ٩٨.

(٣٨) قطب، هذا الدين، ص ٨٥.

الدولة لأن عبادة الله في الاسلام لا تتحقق الا في ظل نظام سياسي اسلامي[٣٩].

ويرى سيد قطب أن محاولات معظم القادة العرب والأتراك وغيرهم تهدف لجعل الاسلام كالمسيحية ذي شأن ثانوي في الأمور السياسية وتحويله الى علاقة خاصة بين الإنسان وربه. ولهذا السبب، يرى قطب أن المجتمعات الاسلامية اليوم ليست بمجتمعات اسلامية حقة لأن قانون الوطن ليس قائماً على الاسلام. فتلك المجتمعات سواء أكانت فيها الأغلبية أم الأقلية اسلامية ولا تطبق الشريعة الاسلامية فهي مجتمعات تعيش في الجاهلية. فالمجتمعات الجاهلية هي تلك المجتمعات حيث يتجمع الناس لأسباب غير الإرادة الانسانية، ويقصد قطب بهذا مجتمعات كالمجتمع المصري حيث تسيطر المجموعة العسكرية على الحكومة غير المنتخبة من قبل الشعب[٤٠] وهذا يشكل نقداً للظروف السياسية السائدة في ذلك الوقت في مصر والعالم الاسلامي. فقد دعا الرئيس الراحل جمال عبدالناصر الى الاشتراكية والقومية ووقف ضد الحركات الاسلامية ولهذا وجد سيد قطب أن القومية في مصر والدول العربية الأخرى أعطت أولوية للأهداف القومية وجاء الاسلام في المركز الثانوي، هذا إن لم يرفضوه كلية كعامل أساسي في السياسة.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧ وقطب، الرأسمالية، ص ٥٨ وقطب، معالم في الطريق، ص ص ٥٩ و ٨٩. وقطب، الاسلام ومشكلات الحضارة (بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣) ص ص ٧ ـ ٩. للمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع، انظر، قطب نحو مجتمع اسلامي، ص ١٣.
ولتبرير موقفه من أن العلاقة بين الانسان والإنسان هي الإيمان والدين يقتبس قطب في كتابه هذا الدين الآيات التالية (ص ص ٨٤ ـ ٨٦). ﴿إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء ٩٢).
﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادُّون من حادّ الله ورسوله. ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار، خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه اولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾ (المجادلة: ٢٢).

(٤٠) قطب، الرأسمالية، ص ١١٦. وانظر أيضاً، قطب، فقه الدعوة، ص ٩٢، وقطب، في ظلال القرآن، المجلد الرابع، الجزء الثالث عشر، ص ص ٢٠٠٨ ـ ٢٠١٠، ومعالم في الطريق، ص ١٢.

ويهدف قطب الى إيجاد مجتمع اسلامي قائم على مبادىء الاسلام كالشريعة والعدالة الاجتماعية. لكنه يجب اتخاذ خطوات أساسية للتوصل الى ذلك المجتمع، أولها الثورة. فكلما كان التوحيد هو أساس الحكم الاسلامي والمجتمع الاسلامي، فهو أيضاً محور الثورة، وأساس الدعوة الإسلامية والتحرك السياسي. فمهمة الاسلام هي إزالة الظلم. ويتألف التوحيد عند قطب من ثلاثة مبادىء، **أولها**، تحرير الانسان من الخضوع للإنسان، **ثانيها**، الثورة ضد السلطات الطاغية، **وثالثها**، اعتبار الرضوخ للاستعباد شركاً في الله. فهي شرك لأن الله قد خلق الانسان حراً، وعليه فمن الخطأ الخضوع للرئيس أو للزعيم الطاغي. ويعني قولنا «لا إله إلا الله»، لسيد قطب، الثورة ضد السلطات الدنيوية التي تغتصب أولى خصائص الألوهية، كما أنها ثورة ضد الأوضاع القائمة على هذا الاغتصاب وضد تلك السلطات التي تحكم باسم قوانينها الخاصة لا باسم الله[٤١].

ويجب على الثورة عدم ترقيع المفاهيم القديمة مع المفاهيم الاسلامية. فعليها زلزلة وتهديم البناء القديم من أجل إنشاء البناء الجديد. فالتغير يتطلب الابداع، والابداع يتطلب تطوير الحياة لا ترقيعها[٤٢] ولهذا يجب إزالة كل المجتمعات القائمة بطريقة أو باخرى لأنها فسدت. وبما أن الثورة هي الأداة الوحيدة للتوصل الى العدالة الاجتماعية وتطبيق الشريعة، فيجب أن تكون جهداً واعياً من أجل تحويل المجتمعات الموجودة المعاصرة ومن أجل الاطاحة بالحكومات غير الإسلامية. لهذا، فإن الهدف النهائي للثورة هو القضاء على كل تلك الأنظمة والحكومات القائمة على حكم الإنسان واستعباد الانسان للإنسان؛

---

(٤١) قطب، معالم في الطريق، ص ٢٦ و ١٠١، وقطب، الاسلام والرأسمالية، ص ٧٠ و العدالة الاجتماعية ص ٢٥٠. ويقتبس فيه (ص ص ٢٤٩ ـ ٢٥٨) الآيات التالية للدلالة على صحة قوله: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ (الأنفال: ٦٠) ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾ (النساء: ١٤٤). ﴿فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة﴾ (النساء: ٧٤).
﴿إن الحكم الا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم﴾ (يوسف: ٤٠).

(٤٢) قطب، في التاريخ، ص ص ٢٣ ـ ٢٥.

فالثورة إذاً هي تحرر الانسان في اختيـاره للعقيدة التي تناسبه والإطـاحة بحكم الانسان في كل أشكاله وأنظمته[٤٣].

ويعني هذا من الناحيـة العملية، أن تلك المجتمعـات التي وجدت في زمن قطب كانت غير اسلامية؛ وهكذا، فهي بحـاجة الى تغيـير. كما أن المجتمعـات التي تحارب المسلمين في دينهم وفي شريعتهم هي مجتمعات دار الحرب[٤٤].

وعليه، يرى قـطب أن اسمى تنظيم هـو التنظيم السيـاسي والذي يجب أن يكون قائماً على الاسلام مما يؤدي الى وجوب تدمير الأنظمة السياسية القائمة على الاشتراكية والرأسمالية والشيوعية وغيرها بما فيها تلك المجتمعات المتبعة للغرب. أمـا الهدف المبـاشر فهو إدانـة الحكومـة المصرية في ذلـك الوقت والـدعوة لثـورة مضادة بدون التعايش مع القومية العربية.

لـذلك، فـإن المجتمعات التي هي بحـاجة الى ثـورة هي المجتمعـات غـير القائمة على المفهوم الاسلامي للألـوهية وللحيـاة. وبهذا التعـريف يشمل سيـد قطب كل المجتمعات القائمة اليوم بما فيها المجتمعات الاسلاميـة لأنها، برأيـه، أشركت بإبدال حكم البشر بحكم الله[٤٥].

(٤٣) قطب، معالم في الطريق، ص ص ٦٠٩ ـ ٧١. وانظر أيضاً العدالة الاجتماعيـة (ص ص ٦٧ ـ ٦٨) حيث يقتبس قطب العديد من الآيات، منها:
﴿وأما من طغى وآثر الحياة الدنيـا، فإن الجحيم هي المـأوى، وأما من خـاف مقام ربـه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ (النازعات: ٣٧ ـ ٤١).
﴿ونفس وما سواها، فالهمها فجورهـا وتقواهـا. قد افلح من زكّـاها وقـد خاب من دسّـاها﴾ (الشمس: ٧ ـ ١٠).
﴿وابتـغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ (القصص: ٧٧).

(٤٤) قطب، هذا الـدين، ص ص ٨٧ ـ ٨٨، وقطب، معـالم في الطريق، ص ١٥٩، في معـالم في الطريق يذكر قطب آيات منها (ص ص ١٤٩ ـ ١٥١):
﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخـر يوادّون من حـادّ الله ورسولـه، ولو كـانوا آبـاءهم أو أبنـاءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ (المجادلـة: ٢٢) ﴿الـذين آمنوا يقـاتلون في سبيـل الله، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت، فقاتلوا أولياء الشيطان﴾ (النساء: ٧٦).
﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ (المائدة: ٥٠).

(٤٥) قـطب، معـالم في الـطريق، ص ص ١٦٢ ـ ١٦٣. وانـظر أيضـاً، نحـو مجتمـع إسـلامي، ص ٦٢.

ونستخلص من هذا أن أرقى تنظيم ممكن هو التنظيم السياسي والذي يجب أن يقوم على الاسلام. ويدل هذا، عند قطب، على وجوب تدمير الأنظمة السياسية القائمة على الاشتراكية والرأسمالية وغيرهما بما فيها تلك المجتمعات التي تتبع الغرب أو الفكر الانساني. أما الهدف المباشر لهذا العرض فهو ذو حدين: أولاً، إدانة الحكومة المصرية وعقيدتها، وثانياً، الدعوة لثورة مضادة. ولهذا السبب لا يحاول الاسلام التعايش مع القومية.

من هنا يمكننا القول أن قطب والأصوليين الآخرين يدعون الى سلوك سياسي غير تقليدي، فقد كان السلوك السياسي الاسلامي، وما زال الى اليوم الى حدٍ ما، قائماً على خضوع العامة من جهة وتسلط الحكومات من جهة أخرى. ويرتكز السلوك السياسي عند الأصوليين على مفهومين: الإجماع والثورة. أما الاجماع فقد كان ينظر اليه على انه مفهوم قضائي وعقائدي، إلا أن الأصوليين حولوه الى مبدأ سياسي. وقد جرت العادة على استعمال هذا المفهوم عادة لتفسير الوحي والسنة، وعند التوصل الى الإجماع (إجماع العلماء) في موضوع معين كان إجماعهم ملزماً للمسلمين. ففي مواضيع التوحيد والفقه وحقول أخرى من المعرفة، أصبح لإجماع جيل من الأجيال مرتبة تشريعية وتأسيسية. وكان المقصود بالإجماع إجماع العلماء لا كل الناس[٤٦]. إلا أن تجريد الأصوليين لهذا المفهوم من عناصره الكلامية والفقهية حوّله، وخاصة عند قطب، الى مطلب أساسي وقاعدة ضرورية في السلوك السياسي. أولاً، لم يعد الإجماع مقصوراً على العلماء بل شمل كل الناس. وعليه، فكل المسلمين لهم نفس الحق في إنشائهم لمبادىء جديدة في السلوك السياسي. وللقيام بهذا حول قطب هذا المبدأ الى أداة سياسية عن طريق مطالبته بضرورة إجماع الأمة على

---

(٤٦) في موضوع الفهم التقليدي للقرآن والسنة، انظر: F. E. Peters, *Allah's Common-Weath* (N.Y.: Simon and Schusler, 1973) pp. 186-207. Levy, *The Social Structure of Islam*, pp. 150-191; and B.M. Sherif, ed. *A History of Muslim Philosophy* (Germany: Heimalverlog, 1966) p. 697. Bernard Lewis, «Politics and War,» in A Legacy of Islam (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 160, and J.J. Saunders, *A History of Medieval Islam* (London: Routledge and Keyon Paul, 1965), for instance, pp. 135-35.

اختيـار السلطة الحاكمـة. لذلـك، تسقط شرعية السلطات الحـاكمة إذا قـامت بدون اختيار الشعوب لها. وبذلك خالف الأصوليون ما تقبّله العـديد من علماء العصر الـوسيط كالماوردي الذي تقبّـل لشرعيـة الاستيـلاء عـلى السلطة بشرط تـطبيق الشريعـة. فـالأمـة ككـل، وليس الحـاكم فقط، مؤتمنـة عـلى السلطة والتشريع.

عـلاوة عن هذا لا يـرى قطب ضرورة الإجمـاع في أمـور علم الكـلام بـل للناس حق التمتع بقراءة القرآن وفهمه طبقاً لقـدراتهم. ولهذا، يمكننـا أن نرى أن المبدأ الوحيد الذي يطلب الأصوليون وقطب الالتزام به هو التوحيد بالإضافة الى مبدأ الحاكميـة. لذلـك يصبح إجمـاع المسلمين التجسيـد التطبيقي للتـوحيد والحـاكمية. ويتمـظهر التـوحيد في وحـدة المسلمين تحت رايـة القرآن الكـريم، وتتمـظهر الحـاكمية في الـتزام السلطة السياسيـة بـالشريعـة. فهـذان المبـدءان، التـوحيد والحـاكمية، همـا مبـدءان لإحيـاء وبعث الفكـر الاسـلامي والمجتمـع الاسلامي، وإلا كان الإحياء معتقداً لخصائصه الأساسية التي تميزه عن غيره من الحـركات العلمانيـة وغير الإسـلامية لأن الإحيـاء الاسلامي لا يهـدف إلى ازالة الظلم فقط بل الى إيجاد المجتمع المسلم تحت راية القرآن الكريم[٤٧].

ومن أهم مظاهر التوحيد في السلوك السياسي هو كونه مادة وشعار الثـورة. فالتوحيد هو مفهوم يؤدي الى الثورة في التفكير تتجسد في حركة شعبية. وتطمح الثورة الى ايجاد مجتمع قوي وأخلاقي وسعيد قائم على أساس التوحيد والوحدة. وهكذا فإن تلك السلطة التي لا تقوم ولا تنبع من التوحيد والوحدة هي في حالة إفلاس سياسي وأخلاقي. وهذا الإفلاس دليل على فساد الأنظمة. والحل هو في حركة شمولية مشابهة لتلك التي حققها النبي محمد ﷺ.

إن أساس الاسلام هو بمفهومه الكلي للحياة وللكون الذي يشكل الأرضيـة

(٤٧) في أسباب البحث الاسلامي المعاصر وبدايته، انظر: Gibb, *Mohammadanism*, pp. 111-31 في مفهوم الدولة الحديثة، انظر: Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin Texas University Press, 1973) pp. 69-110.

لكل أوجه الاسلام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية علاوة عن الأوجه النفسية وغيرها. فأهمية المفهوم الاسلامي تكمن أولاً في حاجة المسلمين لتفسير شامل للوجود الذي من خصائصه تقريب طبيعة الحقائق العظيمة بما فيها الألوهية، الكون، الحياة، والانسان. وعليه، فإن النظام السياسي الذي يجب أن يحكم الحياة الانسانية يتوقف في حجته ومصداقيته على التفسير الشامل للمفهوم الاسلامي الكوني وقيمته(٤٨).

ويتألف المفهوم الاسلامي من سبعة خصائص مترابطة، وهي التوحيد، الألوهية، الثبات، الشمولية، التوازن، الإيجابية، والواقعية. والتوحيد هو الحقيقة الأساسية وأحد المقومات الأساسية للعقيدة الاسلامية. فالخضوع لله يعني، من ناحية إيجابية، أن هناك إلهاً واحداً. أما من ناحية سلبية فهي تعني وجود النفاق والخروج عن الطبيعة في حال الخضوع الى غير الله.

ومن هذه المقدمة، طبقاً لقطب، تنبع جميع القواعد الأخرى. فيجب على الانسان أن ينظم، مثلاً، حياته ومجتمعه طبقاً للإرادة الإلهية، حيث يجب على المسلم أن لا يعتقد إلا بحاكمية الله. وتتمتع هذه الفكرة بمركز أساسي في فكر سيد قطب السياسي، حيث تقوده الى الاعتقاد أن المفهوم الاسلامي يضمن الثبات في الشخصية كأشخاص وكجماعات، ويمنع عنها الخراب وانفصام الشخصية(٤٩).

يفهم قطب الدين على أنه منهج للحياة الذي يشمل مفهوماً ميتافيزيقياً ويصحبه نظام اجتماعي. لهذا، فهؤلاء الأشخاص الذين يستمدون مناهجهم من ملك أو أمير أو عشيرة أو من الشعب ليسوا أتباع دين الله ولكنهم اتباع دين الملك أو الأمير أو العشيرة أو الشعب(٥٠).

(٤٨) قطب، خصائص التصور الاسلامي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، لا تاريخ) ص ص ٣ - ٤.

(٤٩) قطب، خصائص، ص ص ٢٢٨ و٢١١ - ٢٢٢. يستعمل قطب العديد من الآيات، منها (٢١٤ - ٢١٥): ﴿لقد أرسلنا نوحاً الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ (الأعراف: ٥٩).

(٥٠) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين (القاهرة: مكتبة وهبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٥)، ص ص ١٢ - ١٤؛ وانظر، قطب، خصائص، ص ص ٢١٢ - ٢١٥.

وفي الختام، تتوقف رؤية المثقف الإسلامي لموضوع السلطة وممارستها الصحيحة على ارتباطها بالنموذج المثالي الفكري والعملي. أما مشروعية المشاريع السلطوية المقدمة بأسماء كثيرة، شعبية أو نخبوية، والمزينة بالتعابير الرنانة، ديموقراطية او اشتراكية، فهي نتاج فقدان الأصالة الاسلامية ومرتكزات الاسلام الفلسفية والسياسية. فالاسلام كمنهج فكري وسياسي يتمتع بأصالة وبوحدة لا يمكن المس بإحداهما دون المس بجوهر الدين. ففي هذه الرؤية الأصولية، يتفاعل الدين مع السياسية والسياسة مع الدين الى درجة أن يصبح الدين سياسية بحتةً والسياسية دين بحت. كانت هذه الرؤية هي السبب الحقيقي لمتاعب الأصوليين مع العديد من الحكومات والمجتمعات حتى تلك التي لا ترفع شعار فصل الدين والدولة.



# ظهور المثقف العربي: قراءة في أعمال شرابي والعروي والجابري

د. خالد زياده

## I

يبدو كتاب مصادر الدراسة الأدبية، وكأنه يسعى إلى مواصلة التقليد الذي يجمع تراجم العلماء، والذي عُرف في القرون السابقة، فقد نشر يوسف أسعد داغر الجزء الأول[1] من عمله الطويل عام ١٩٥٠، وفيه مئة من رؤوس الأدب وشوامخ أعلامه في العصر الجاهلي والعصور الإسلامية المتتالية. وكان الهدف منه ـ حسب المؤلف ـ أن يلبي حاجة طلاب الأدب بالتناسب مع المناهج التعليمية؟[2]. أما الجزء الثاني الذي جاء سنة ١٩٥٦، فإنه يشتمل على ٣٠٦ ترجمة من تراجم مشاهير أعلام الفكر العربي في النهضة الأدبية الحديثة منذ عام ١٨٠٠ إلى ١٩٥٥. وأكمل المؤلف عمله في جزئين إضافيين، ثالث وفيه قسمان عام ١٩٧٣، ورابع عام ١٩٨٣. وقد جمع في الأجزاء الأربعة آلافاً من تراجم «أعلام النهضة» في القرنين التاسع عشر والعشرين، حتى تاريخ نشر الجزء الأخير.

ومن البيّن أن العمل يهدف إلى البحث عن هذا الكائن الثقافي الذي بدأت

---

(١) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية. أربعة اجزاء. منشورات الجامعة اللبنانية ـ ١٩٨١.

(٢) داغر: مصادر. جزء أول. ص ص ٧ ـ ٩.

ملامحه تظهر في مطلع القرن التاسع عشر، أي في بداية العصر الذي عُرف لاحقاً باسم عصر النهضة، أو عصر التحديث والتجديد، أو العصر الليبرالي حسب حوراني. وإذا كان داغر في عمله يواصل أعمال البيطار والمحبي في مجموعاتهم، إلا أن طريقته تختلف عن طريقتهم في أوجه مختلفة. وقد استطاع أن يجمع مادة غزيرة تتناول كل من ترك أثراً مكتوباً في العربية. وبشكل تدريجي، وصعوداً في الزمن، فإن ذكر العلماء يتضاءل لصالح أعلام الأدب والفكر من غير المرتبطين بالعلم الديني. وكما بالنسبة لمؤلفي مجموعات ا لأعلام الذين يأخذون قرناً هجرياً يجعلونه خاصتهم فيبحثون عن أعلامه، فإن داغر يبدأ من سنة ١٨٠٠ أي مطلع القرن التاسع عشر حسب التوقيت الميلادي، تكريساً لتوقيت بات عالمياً. واعتبر المدة من سنة ١٨٠٠ حتى يومنا الراهن عصراً واحداً هو «عصر النهضة»... فأعلامه اعلام نهضة، وهي تسمية واسعة تضم في طياتها شخصيات من أنماط مختلفة. ولم يستطع داغر أن يجد ما هو مشترك بين أعلامه سوى هذه النسبة.

كان جامع أخبار الأعلام والأعيان، بما في ذلك البيطار في أعلامه الخاصة بالقرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، ينطلق من ذات منطلقات المرادي والمحبي، فيعتبر العلم هو العلم الديني، فينسب اعلامه إلى الفقه والتصوف والحديث، ويحدد وظائفهم العلمية، ويضم إليهم بعض الأدباء والكتّاب. لكن الفقه والتصوف لم يكن اسماً لنوع من العلم والاختصاص فحسب، بل أجهزة ومؤسسات وطرق وأخويات، فثمة أجهزة للفقهاء وطرق متعددة للمتصوفة. وحين يتعلق الأمر بالكتّاب فثمة مؤسسة تحتضنهم بعد أن يتدرجوا في أصول الحرفة. أما اعلام داغر، فتبدو وكأنها تفتقر إلى أجهزة تضمها ومؤسسات ترعاها. إنهم ينتسبون إلى أنواع أدبية وعلمية، فهم شعراء وأدباء، ولغويون بشكل خاص، ومصلحون ومجددون بشكل عام. ومع ذلك نعجز عن تبين ما إذا كان ثمة مؤسسة أو مؤسسات ينتظمون في بنيتها. ينتسب بعضهم إلى جمعيات أو أندية مؤقتة، ويلتحق بعضهم الآخر بالتعليم، قبل تأسيس الجامعات أو بعد ذلك. وهم كتّاب في صحف ومجلات، وأتباع أحزاب

وخدمة دولة أحياناً. ويمكن أن نلاحظ أيضاً، أن أعلام البيطار أو المرادي ينتسبون إلى مدنهم، بينما ينتسب أعلام النهضة إلى دول آخذة بالتبلور والتصلب.

إن اختيار مطلع القرن التاسع عشر لم يقع مصادفة، فثمة اعتراف بقطيعة بين ماضٍ وحاضر، بين قديم وحديث، تدور حول سنة ١٨٠٠، وإذا كان داغر قد أغفل ذكرها، فإن آخرين قد صرحوا بها بطرق شتى واعتبروها منطلقاً لأعمالهم. ينطلق رئيف خوري من الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وآثارها في الشرق عبر حملة بونابرت عام ١٧٩٨. إن مرحلة السنوات التي لا تتعدى العشر ستقطع بين الماضي والحاضر، كما في الغرب كذلك في الشرق. ويفصّل رئيف خوري في شرح الأحداث التي رافقت الثورة باعتبارها نموذجاً. إلا أنه يقرر بان دور الفكر في إيقاد الثورات لا يوضع موضع شك وجدل[٣]. فالثورة التي قلبت النظام الملكي في فرنسا ستظهر في الشرق، في المقالات والبيانات والقصائد التي تدعو إلى الإصلاح ومحاربة الظلم.

وليست ثورة فرنسا هي التاريخ، بل الجغرافيا أيضاً. يكتب الياس أبو شبكة عن الروابط بين الشرق والغرب، ويقول في المقدمة: يكفينا أن نلقي نظرة على الجغرافيا ليتضح لنا أن فرنسا هي أعظم جرم بري في العالم.. وقد لا نخطىء إذا قلنا أن فرنسا هي ثدي العالم وأن معظم الحركات الاجتماعية والسياسية والأدبية رضعت من هذا الثدي. ويضيف أبو شبكة: «سنقصر بحوثنا هذه على الحركة الفكرية في الشرق وعلاقة فرنسا بها، فلفرنسا الفضل الأكبر على جميع الحركات الأدبية التي قامت في اوروبا أولاً وفي سائر بقاع الأرض أخيراً»[٤].

والقطيعة بين الماضي والحاضر، تخفي وجهاً آخر وهو الاتصال بين عالمين:

---

(٣) رئيف خوري: الفكر العربي الحديث، اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. (طـ٢)دار المكشوف بيروت ١٩٧٣ ص ٥٢.

(٤) الياس ابو شبكة: روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة. دار المكشوف (طـ٢) ١٩٤٥. ص ص ٧ ـ ٨.

الغـرب الأوروبي والشرق الإسلامي، عن طـريق مؤثرات الثـورة الفرنسيـة أو الفكر الأدبي بشكل عام. هذا هو موضـوع لويس عـوض الذي ينـظر إلى تطور الفكر والمجتمع في مصر باعتباره انعكاساً لهذه المؤثرات، مما يعيدنا إلى البدايات التأسيسية: كأننا إزاء مجتمـع يتكون من العـدم. فهذا أول بـرلمان وأول مشروع للاستقلال وأول تعبير عن الوطن؛ يقول عوض: «وأخطر مظهـرين من مظاهـر هذه الثورة الفكرية والسياسية والاجتماعية كانا أولاً، بعث القومية المصرية وثانياً تـأسيس أول مجلس مصري للوزراء، وأول برلمـان مصري في القاهـرة وتأسيس مجـالس المديـريات والمحـافظات في أقـاليم مصر عـام ١٧٩٨ وظهـور بـدايـات الديموقراطية نـظرياً وعملياً في تاريـخ مصر الحديث»[٥] كـل ذلك في إشـارة إلى الديوانين العمومي والخصوصي اللذين شكلهما بونابرت في القاهرة.

على هذا النحو يتواصل البحث عن الفكر العربي الحديث، ومن خلاله عن المثقف العـربي في القرن التـاسع عشر، من خـلال المؤثرات الفكـريـة الغـربيـة فحسب، ومحاولة منير مشايك موسى ذات مغزى في هذا الإطـار. فتحت عنوان «الفكـر العربي في العصر الحـديث» يتحدث عن نمـاذج من رجال العلم والأدب والإصلاح في سوريا، يضعها في تيارات شبه سيـاسية، ومن الملفت لـلانتباه أن التيـار الليبرالي يضم ست شخصيـات غير مسلمـة، بينما التيـارات الأخرى التي يضيفها إصلاحية ورجعية وقومية فتضم شخصيات تتحدر في جملتهـا من أصول دينية[٦].

إن دراسة تطور الإتجـاهات الفكـرية في القـرنين التـاسع عشر والعشرين، كانت من اختصاص دارسين غربيـين في المقام الأول. فقـد نشر شارلـز أدامس

---

(٥) لويس عوض: المؤثرات الاجنبية في الأدب العربي الحديث. منشورات معهد الدراسات العربية العـالية. المبحث الثـاني ١٩٦٣ ـ ص ٣ ـ ٤. انظر طبعـة اخرى للكتـاب في دار الهـلال بمصر تحت عنوان: تاريخ الفكر المصري الحديث في جزئين. بدون ذكر تاريخ النشر.

(٦) منير موسى: الفكر العربي في العصر الحـديث (سوريـا في القرن الثـامن عشر حتى ١٩١٨) دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٧٣. يلخص نشوء الاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة في الصفحات ٢٤ ـ ٢٧.

دراسة عام ١٩٣٣ حول «الاسلام والتجديد في مصر»[٧]. ونشر هاملتون جب بعد قليل دراسته عن «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» أيضاً[٨]. إن الهم الذي يسيطر على كلتا الدراستين هو رصد التبدلات التي أصابت التفكير الإسلامي مع اهتمام ضئيل باولئك الذين قلدوا الأفكار الأوروبية. على العكس من ذلك فإن الباحثين العرب كانوا يبحثون بشكل خاص عن المؤثرات الغربية والأوروبية لدى المفكرين والمثقفين العرب في الفترة المذكورة.

## II

يمكن أن نتتبع من خلال الدراسات التي تبحث في تطور الفكر العربي الحديث، نشأة المثقف العربي وتطور وعي المثقف بذاته وأصوله. إن إحدى الدراسات البارزة في هذا المجال والتي تركت أثراً بارزاً على دراسة الفكر العربي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، هي محاولة البرت حوراني: الفكر العربي في العصر الليبرالي، التي أتت في مطلع الستينات[٩]. ينطلق فيها من مقدمات حول الدولة الإسلامية والدولة العثمانية، تذكر بمساهمة هاملتون جب في هذا المجال وخصوصاً في كتاب المجتمع الإسلامي والغربي[١٠]. ينتقل بعد ذلك إلى دراسة المؤثرات التي حصلت مع تجربة سليم الثالث وحملة بونابرت في مصر في وقت متزامن. ويضع بعد ذلك في فصل مستقل، الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق باعتبارهم يشكلون الجيل الأول والانطباع الأول عن أوروبا. ويفرد للأفغاني فصلاً مستقلاً، كما يفرد آخراً لمحمد عبده، ويفرد لاحقاً لرشيد رضا فصلاً خاصاً به. ويضع الشميل وفرح أنطون كممثلين للعلمانية. ويعطي أخيراً لطه حسين فصلاً خاصاً.

---

(٧) ADAMS,C.C.: Islam and modernism in Egypt.London 1933 - الإسلام والتجديد في مصر. لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية بمصر ١٩٣٥.

(٨) Gibb,H.A.R.: Modern trends in islam. Chicago 1944- ترجمة عربية: الاتجاهات الحديثة في الإسلام. منشورات دار الحياة ـ بيروت ١٩٦٦.

(٩) HOURANI,A: Arabic tkought in the Liberal age.London 1962 - ترجمة كريم عزقول تحت عنوان: الفكر العربي في عصر النهضة دار النهار ـ بيروت ١٩٦٨.

(١٠) -Gibb and Bowen: Islamic society and the West t.1. London 1950.

تتردد دراسة حوراني بشكل متوازن بين البحث عن الاتجاهات والبحث عن الشخصيات باعتبارها نماذج مفردة معبرة عن ذاتها. إلا أن الدراسة بمجملها تجعل من الاتجاهات والشخصيات انعكاساً لتأثير أوروبا. إن حوراني يدرس الفكر على ضوء التطور التاريخي. إلا أنه يميز بين ما هو تاريخي وما هو فكري. وإذا كان يأخذ بالاعتبار تلك التبدلات التي حدثت في المشرق في القرن الثامن عشر دون أن تعزى لمؤثرات اوروبية[11]، فإنه يعطي لحملة بونابرت وما أعقبها أعمق الأثر. إن حوراني غير معني بالبحث عن الشروط التي وُجد في داخلها هذا المفكر أو ذاك. حين يتعلق الأمر بالطهطاوي فإنه يلاحظ انتسابه لمحمد علي وتجربته، وحين يتعلق الأمر بالشميل أو محمد عبده فإنه يهتم بدرجة أعلى بتحليل أفكارهم. إن أحدى الفصول الهامة تلك التي يفردها لطه حسين ودراسة كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»[12] باعتباره ممثلاً لمرحلة من تطور مصر والفكر العربي في مصر خصوصاً. إن طه حسين يجعل من مصر جزءاً من أوروبا[13]. وليتم له ذلك فإنه يقطع تاريخها إلى شطرين شرقي وغربي. وعنده أن العثمانيين هم الذين بسيطرتهم المذلة قد تركوا آثار الشرقية في مصر. ويهمنا كتاب طه حسين لأسباب أخرى، فهو يطلق من خلاله تعبير «ثقافة» باعتبارها تشترك مع التربية في هدف واحد. ولكن الثقافة لا نجدها فقط في العلوم الإسلامية، بل في التراث الاغريقي واللاتيني، وفي تلك المؤسسة الجامعية التي تحتضن الثقافة، والتي صادف أنه صار عميدها. وكلمة ثقافة كانت تؤذن بولادة مصطلح مثقف في الوقت المناسب لظهوره في مصر.

---

(١١) - Hourani, A: The changing face of the fertile crescent in the 18th century. Studia Islamiqa. 8.(1957).

ترجمة عربية: الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر. مجلة الواقع، عدد ١ (١٩٨١) ص ٤٥ - ٧٦.

(١٢) صدر الكتاب عام ١٩٣٨، وينبغي ان يوضع في اطاره الزمني نظراً لتبدل افكار صاحبه لاحقاً. انظره ضمن الأعمال الكاملة لطه حسين. المجلد التاسع. دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٣.

(١٣) حوراني: الفكر العربي. ص ٣٩٤.

إن كتاب حوراني يحتل أهميته على امتداد الستينات باعتباره يجمع المادة المناسبة لعرض تطور الفكر العربي في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. إن حوراني أكثر نباهةً من أن يضع مفكريه في خانات تصنيفية، لكنه يترك الانطباع حول تكون جيل أول هو جيل النهضة مع الطهطاوي وخير الدين والشدياق، ويمكن أن نضيف إليهم علي مبارك الذي لم يكن مكتشفاً في مطلع الستينات مع أهميته. هذا الجيل الذي أعتقد بأن تحصيل مكتسبات أوروبا أمر يمكن أن يتم دون أن يترك أي آثار في العقيدة أو التفكير الإسلامي. إن خير الدين يذهب إلى درجة استحضار الحديث النبوي وآراء الفقهاء ليدلل على صحة الأخذ بالتقنية الأوروبية[14]. لكن المرحلة اللاحقة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر شهدت رد فعل إسلامي قوي تمثل بالأفغاني وعبده وحوراني يهتم بالمؤثرات الأوروبية الفكرية لدى الأفغاني أكثر من اهتمامه بما ينسب إليه من أصالةٍ في التفكير الإسلامي. ولا يأخذ حوراني بسلسلة النسب التي تربط الأفغاني بمحمد عبده وبرشيد رضا، فهو ينظر إلى كل واحد من هؤلاء في تجربته الشخصية والفكرية على حدة، بل يبحث عما يميز عبده عن الأفغاني أكثر من اهتمامه بإثبات ما يجمعهما. ومن هنا فإنه لا يعترف بتماسك التيار الإصلاحي الإسلامي. من جهة أخرى فإنه يفرد لما يسميه التيار العلماني فصلاً واحداً يخبر عن تطور هذا التيار في مراحل لاحقة أكثر مما يخبر عن فاعلية الفكر العلماني في نهاية القرن التاسع عشر.

إن دراسة حوراني تهتم بالأفكار، بالرغم من تركيزها على الأشخاص، وكأن هؤلاء الأشخاص يحتجبون خلف الأفكار التي روجوا لها. إن نتائج دراسة حوراني سنجدها توجه العديد من الدراسات بعد صدورها. إن هشام شرابي يذكر في مقدمته لكتابه: **المثقفون العرب والغرب**؛ أنه مدينٌ لألبرت حوراني،

---

(١٤) يذكر خير الدين التونسي ضمن آراء الشيخ محمد بن عابدين الحنفي، ما نصه «ان صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر» انظر: خير الدين التونسي: اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك: نشر وتحقيق معن زيادة (ط ٢) ١٩٨٥، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت. ص ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الذي يعتبر كتابه الرائد، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجعاً لا غنى عنه لأي دراسة لتاريخ الفكر العربي الحديث[١٥]. وبالفعل فإن شرابي يأخذ بالمعطيات التاريخية والوثائقية التي ضمنها حوراني في كتابه، كما أنه يأخذ عنه تركيزه على خصوصيات المفكرين المسيحيين واختلافهم عن المسلمين، ويبدي اهتماماً أعلى، يطغى على كتابه ككل، بالتيار العلماني.

لكن شرابي يتبع طريقته الخاصة، بل همومه. فهو يبحث عن وجهات نظر مختلفة ومتناقضة أحياناً عن تكون المثقف المسيحي وينطلق بهذا الخصوص من بديهيات قابلة للنقاش والنقض.

ينطلق شرابي من التساؤل: هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة، وهو التساؤل الذي طرحه غرامشي من قبل[١٦]. إلا أن هذا التساؤل لا يلقى إجابة، ولا يبدو أن المؤلف كان يجدّ في البحث عنها. فليس في دراسته ما يقربها من البحث التاريخي عن نشأة المثقف وبروز طبقة أو فئة ذات وظيفة محددة. كما أن دراسته تبتعد عن البحث السوسيولوجي، وتستدعي العوامل البسيكولوجية التي تحكمت بالمثقف المسيحي ثم بالمثقف المسلم. يذكر مثلاً: «اشترك المثقفون المسيحيون جميعاً في شيء واحد على الأقل هو التجربة المرة بالإحساس بأنهم مقتلعو الجذور... لم يكن بين البيئتين الإسلامية والمسيحية أي رباط حقيقي. ثم: اختلفت نظرة هؤلاء المسيحيين، العقلية والسيكولوجية، اختلافاً حاداً عن نظرة معاصريهم من المسلمين...»[١٧].

إن نشأة المثقف حسب شرابي تتلخص على النحو التالي: «إن بروز المثقفين والتطوير الأيديولوجي الذي رافقه يجب أن ينظر إليهما كتعبير عن عملية التعليم والتنوير التي نجمت عن الاتصال المتزايد بأوروبا. ويستخرج من عملية التنوير والتعليم هذه تحولاً اجتماعياً بأكمله إذ يضيف مباشرة: «وارتبط ذلك بتحول في

---

(١٥) هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب. دار النهار للنشر. بيروت ١٩٧١، ص ١٤.
(١٦) شرابي: المثقفون العرب ص ١٥.
(١٧) شرابي: المثقفون العرب ص ٢٨ ـ ٢٩.

السلطة السياسية للعائلات الارستقراطية وزعماء الاقطاع المقيمين في المدن وظهور طبقة التجار وانحلال السطوة العثمانية وبالتالي اتساع النفوذ الأوروبي».
أي أن عملية التنوير والتعليم قد أدت، أو أنها ترافقت، مع مجمل هذه التطورات، دون أن نعرف ما هي صلة المثقفين بالتطورات ذاتها أو بالذين أسهموا بقيامها. إن شرابي يهتم بالجوانب النفسانية لهذا التحول أكثر من بحثه عن دور المثقف فيه، يقول: «اتسعت الهوة بين العادات التقليدية والسلوك الفعلي لدى المتعلمين الجدد مما أدى إلى نمط في التصرف ترسخ أكثر فأكثر مع انتشار التنوير والتعليم.. وهكذا عملية التنوير اشتملت، على صعيد الوعي، عملية اغتراب اجتماعي وثقافي»(١٨). يشدد شرابي على عملية التعليم، وكأنها تحول اجتماعي قائم بذاته لا جذور لها ولا أهداف سوى بعث المثقف الذي يتحدث عنه، فيعيد بصيغة أخرى فكرته عن انبثاق فئة المثقفين: «كانت فئة علماء الدين المغلقة هي الوحيدة التي تخرجت منها النخبة المثقفة في العالم العربي. كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي لأجيال عدة حتى أواخر القرون الوسطى. لكن تأثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجياً ولكن في صورة حاسمة بحيث أن طبقة جديدة من المثقفين، برزت في أواخر القرن التاسع عشر. إن بزوغ فجر الحس النقدي أدى إلى انحلال النظام الفكري القديم، فاختفت وحدانية التفكير وتهاوت المصنفات الجامدة وبرزت في المقابل أنماط فكرية متباينة»(١٩).

ويشتت الباحث تساؤله السابق حول طبقة المثقفين، إذ يجيب بعد أسطر قليلة على النحو التالي: «بينما تجمع المثقفون في فئات متميزة حسب أصولهم الاجتماعية واتجاهاتهم السياسية والثقافية، بدأت كل جماعة تنظر إلى نفسها من ضمن إطار ثقافي سياسي محدد». وإذا أخذنا هذا الكلام إلى آخره فإنه ينسف امكانية قيام طبقة مثقفين واضحة المعالم، والأخطر من ذلك أن هؤلاء المثقفين الذين يتحدث عنهم الذين بشروا بالحس النقدي وانحلال النظام الفكري

(١٨) شرابي: المثقفون العرب ص ١٦.
(١٩) شرابي: المثقفون العرب ص ١٧.

القديم قد انتموا إلى التقسيمات التقليدية ولم يغادروها حسب استنتاجاته، فكانوا مسيحيين ومسلمين وبنوا مجمل مواقفهم السياسية على هذا الأساس.

إن آراء شرابي تبين صعوبات البحث عن نشأة وبروز المثقف العربي. وإذا كان قد نجح في اختيار الزمان: نهاية القرن التاسع عشر، والمكان: بلاد الشام ومصر، فإنه لم ينجح في استقصاء العوامل الفعلية لنشأة هذا المثقف خصوصاً أنه جعل النتيجة سبباً، وربط بين عمليتين مستقلتين، فانتشار التعليم في مصر كان من نتاج العامل الذي يسعى إلى بناء جيش قوي. ويعود انتشار التعليم في أوساط العامة إلى عهد عبد الحميد الثاني، وفي أوساط الخاصة إلى الارساليات، وبعد أن يكون المثقف نتاجاً مدرسياً صرفاً، إذا ما أخذنا التعريف الذي يربطه بدوره الاجتماعي والوظيفي.

إن تحليل شرابي ليس عديم الجدوى، إلا أنه طرح إلى جانب التساؤلات مجموعة من المغالطات. فهو يقول بأن الجيل المتعلم لم ينسجم مع المؤسسات الإدارية والسياسية القائمة، فلا يذكر السبب ولا يذكر أي مؤسسات هي المقصودة، التي سبقت التغيير أو التي أعقبته؟ وبخصوص العلماء يقول: «عبر العلماء عن أنفسهم بلغة وأسلوب صمّما لحجب وقائع الحياة اليومية من عقل المؤمن، وعلى هذا طرحت جانباً الاهتمامات الملموسة بالوجود، وأقيم حاجز للحفاظ على الطلاق بين لغة التخاطب اليومية وبين اللغة العربية الفصحى. أصبحت اللغة في أيديهم عنواناً للمكانة السامية وأداة السيطرة»[٢٠] ولعل الأمور جرت باتجاه معاكس لما تصوره، فلغة العلماء لم تكن الفصحى التي يشير إليها، وهموم الفقهاء كانت في واقع الأمر متصلة بهموم الناس اليومية والعادية، أما اللغة الفصحى التي ليست المحكية بحال فكانت بشكل خاص من اصطناع المثقفين النهضويين والمسيحيين بشكل خاص وهي لغة مختبرية كما في مجمع البحرين لليازجي لا صلة للتخاطب اليومي بها.

لا يتعلق الأمر هنا بمجرد نقص في المعرفة أو خطأ في التحليل، بل يتعلق

(٢٠) شرابي: المثقفون العرب ص ٢٧.

بموقف يريد أن يضفي على العلماء طابع الجمود. والواقع أن شرابي قد وقع أسير طريقته، فهو يقسم كتابه إلى شطرين يتنازعهما المثقفون المسلمون والمسيحيون، وهذه القسمة التي تنفي تأكيداته الأولى حول طبقة المثقفين تقود البحث إلى طريق مسدود والاصطدام ببعض الوقائع، عند وقوف أبرز النهضويين المسيحيين أمثال الشدياق أو سليمان البستاني إلى جانب الدولة العثمانية، ووقوف مسلمين متشددين أمثال الكواكبي ضدها.

يحيط شرابي المثقفين بمبالغات لا أساس واضحاً لها. فيقول: كانت سورية للعربي المسيحي تمثل وطناً في معنى يختلف عما تعنيه لزميله المسلم، فطرحت الهجرة كمخرج طبيعي: اعتبرت الحياة ذات معنى ليس في وطن السلف، بل خارجه. إن الأساس بالاقتلاع كان شرطاً طبيعياً بالنسبة للمسيحي المتيقظ»[٢١] علماً أن المسيحي المتيقظ قد أسهم في بلورة فكرة الوطن السوري قبل سواه كذلك فإنه يذكر ممعناً في تمييزه بين أتباع الأديان ما يلي: «بدت أوروبا بالمنظور المسيحي مختلفة كلياً، فهي ليست تهديداً يجب الاحتراز منه وحده كما كانت للمسلمين الاصلاحيين. لكنها كانت نموذجاً يحتذى»[٢٢]. والحقيقة أن أوروبا المثال والنموذج كانت من صنع الطهطاوي والتونسي وعلي مبارك قبل سواهم. وحين يقول: «ان المثقفين المسيحيين عموماً كانوا دون ولاءات سياسية ثابتة...»[٢٣] فإنه يحجب كون الكتّاب المسيحيين وورثتهم من المثقفين قد خدموا الدولة العثمانية وخدموا ورثتها من الحكّام المحليين.

ويبدو أن الفصل الأخير هو غاية بحث شرابي إذ يتحدث فيه عن المثقفين العرب والعمل السياسي. فيقسم الاتجاهات السياسية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى ثلاثة اتجاهات: الإسلامية والعثمانية والقومية. ويلاحظ تطورين مختلفين بين مصر وسورية[٢٤]، إلا أنه يخطىء في سرد

---

(٢١) شرابي: المثقفون العرب ص ٦٤.

(٢٢) شرابي: المثقفون العرب ص ٦٧.

(٢٣) شرابي: المثقفون العرب ص ٦٨.

(٢٤) شرابي: المثقفون العرب ص ١١٤.

الأسباب. ويصل في النهاية إلى نتائج تناقض ما ابتدأ به، فيقرّر أن المثقفين منحوا بحكم كونهم كذلك مراكز مرموقة خاصة بهم، وكان أشار إلى رفضهم للمناصب الإدارية. ويتحدث عن أن العرب المسلمين والمسيحيين شكلوا كياناً ثقافياً واحداً بعد أن يمهد لإقناعنا بالعكس. ويتحدث عن وحدة الوطن تبعاً لأديب إسحاق بعد أن تحدث في البداية عن مفهومين للوطن. وفي النتيجة فإن المسائل المتعلقة بنشأة المثقف ودوُره الوظيفي والتشكيل الاجتماعي للجماعة التي ينتمي إليها ومواقفه من الوطن والغرب مسائل غامضة لدى شرابي. ويمكن أن نعزو ذلك إلى النزعة الأيديولوجية لديه بالمعنى الذي يستخدمه عبد الله العروي لكلمة أيديولوجية باعتبارها الفكر غير المطابق للواقع.

يمثل عبد الله العروي جيلاً جديداً من التفكير حول الفكر العربي ومسألة المثقف العربي. ونجد ذلك في محاولته التي نجدها في كتابيه: الأيديولوجية العربية المعاصرة[٢٥]، والعرب والفكر التاريخي[٢٦].

إن تحليل العروي يتجاوز المحاولات السابقة. فما اعتبره حوراني وشرابي وسواهما بأنه تطور منطقي للأفكار، فإن العروي يرى فيه ابتعاداً عن إدراك الواقع إدراكاً مباشراً ومطابقاً. يقول بنفسه: القسم الأول من الأيديولوجية العربية المعاصرة، يهدف إلى إظهار انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالماً كلياً من تأثير الأفكار الخارجية. إن المفكر العربي منذ النهضة يرد على الغير، أي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير[٢٧]. ينظر العروي الى المثقف العربي من خلال القطيعة بين الماضي والحاضر، ومن خلال التأثير الفردي. إنه غير معني بالبحث عن الظروف التي نشأ فيها المثقف، ولا يبحث عن الدور

(٢٥) Laroui, A: L'ideologie arabe Contemporaine.´editions François Maspero.Paris 1967.
ترجم الكتاب الى العربية محمد عيتاني. دار الحقيقة بيروت ١٩٧٠.

(٢٦) نشر الكتاب اولاً عام ١٩٧٣ في دار الحقيقة. بيروت واضاف اليه المؤلف دراسات اخرى في الطبعتين الثانية ١٩٧٧ والثالثة ١٩٨٠. وقد صدر الكتاب بالفرنسية تحت عنوان معبر: La-crise des intellectuels arabes Maspero, Paris 1974.

(٢٧) العروي: العرب والفكر التاريخي (ط ٣) ص ٥٣.

الـذي اضطلع بـه، بقدر مـا ينظر إليـه من خلال الأفكـار التي تستحوذ عليـه. فيتحدث عن ثلاثة نماذج: الشيخ الذي يحتفظ بالتعـارض بين الغـرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام. ورجل السياسة الليبرالي الذي يـأخذ مقدمة المسرح محل الشيخ والذي يعتقد أن الانحطاط كان سببه الأساسي عبودية قديمة، يستلهم ڤولتير وروسو مستدعيـاً الحجج الـركيكة والـبراعات الذهنية. ثم داعية التقنية الذي يرى أن الغرب لا يتحدد بدين خال من الأوهام، ولا بدولـة بريئة من الاستبـداد، وإنما يتحـدد بكل بسـاطة بقـوة ماديـة، اكتسبت بالعمـل وبالعلم التطبيقي[٢٨].

ما هي شروط القبول بهذه النمذجة، حسب العروي: يجب أن نعبّر بادىء بدء، بأن جميع البلدان العربية تشكل وحدة ثقافية يفيد كـل بلد منها من إنجـاز المجمـوع. وثانيـاً، إن الاحتـلال الاستعـماري يشكـل الانفصـال الحقيقي بـين العصر الـوسيط والأزمنة الحـديثـة في التـاريـخ العـربي[٢٩]. إن ثـلاثـة وجـوه أو شخصيـات: محمد عبـده ولطفي السيـد وسلامـة موسى، كـانوا في منشـأ هـذه النمذجة لأنهم يقدمون أسطع تجسيد لهـا، لكن هذه الـوجوه ليست ذات دلالـة بالنسبة لمصر وحدها، بل تتيح استجلاء الوضع الثقافي لكـل بلد عربي. ويشـير إلى أن هــذا التحقيب الثقـافي لا يـطابق دائـماً التحقيب السيـاسي: الـدولـة المستعمرة، الدولة المستقلة، الدولة القومية، لكن ذلك ليس سبباً كافيـاً لاعتبار ذلك التحقيب غير مقبول[٣٠].

يمكننا أن نستخرج مما تقدم الأسس التي يستند إليها العروي، والتي توضح بطريقة غير مباشرة نشأة المثقف العربي، فمصر تقدم التجربة الأولى أو السابقة. والنـماذج الثقافيـة ـ الأيديـولوجيـة التي ظهرت فيهـا تملك بالنسبـة للعروي قـوة الانسحاب على الـوضع الثقـافي العربي ككـل، محمد عبـده سيظهـر في مراحـل لاحقة في شخص علال الفاسي أو سواه، وكذلك فإن آراء سلامـة موسى حـين

(٢٨) العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة. ص ٣١ ـ ٣٧.

(٢٩) العروي: الايديولوجية. ص ٣٩.

(٣٠) العروي: الايديولوجية. ص ٤٠.

يتضاءل تأثيرها في المشرق ستنتشر مجدداً في المغرب. إن هذا التكرار لا يتبع آلية داخلية خاصة بالمثقف ولكن يرتبط بتطور أشكال الدولة: من الدولة الخاضعة للمستعمر إلى الدولة المستقلة إلى الدولة الوطنية.

إلا أن هذه المسائل ليست نقاط النقاش لدى العروي، بقدر ما يسعى إلى البحث عن الطرق التي وعى فيها المثقفُ الآخر الذي هو اوروبا، وكيف أدرك ذاته من خلال وعيه للآخر. وفي هذا الصدد فإنه يفرد للتاريخ حيزاً واسعاً: فحين لا يمكن الامساك بالأنا بصورة مباشرة، يلجأ الناس إلى الماضي لضمان هويتهم[٣١]. وعلى هذا النحو فإن النظر إلى الماضي وكتابة التاريخ ليست محايدة وليست واحدة وهي تتأرجح تبعاً للشيخ والليبرالي بين التاريخ المقدس والتاريخ الوضعي.

في الأيديولوجية العربية المعاصرة ينتقد العروي المثقف ويقف منه موقفاً سلبياً. لكن الكتاب يُفهم على ضوء تتمته: العرب والفكر التاريخي، حيث يطرح على المثقف مهمات وأبرزها استيعاب العقلانية الغربية ثم تبني ماركسية تاريخانية. أي أنه يقوم بدعوة ايديولوجية[٣٢]، تحل مكان الدعوات الايديولوجية التي ينتقدها في أشخاص الشيخ والليبرالي وداعية التقنية. وبطريقة أخرى فإن المثقف الذي يتطابق مع تبدل أشكال الدولة، لا ينظر إليه العروي إلا من خلال دوره «السياسي والأيديولوجي».

إن تتبع أفكار العروي يتسم ببعض الصعوبة، فهو يعود دائماً إلى توضيح المشكلات التي يطرحها في أعمال لاحقة، وكما أوضح مفهوم الأيديولوجية في كتاب مستقل بعد أكثر من عقد من الزمن على استخدامه إياه، فإنه يعود إلى مسألة ظهور المثقف وأزمته في محاولات لاحقة.

إن ظهور المثقف بحسب العروي مسألة تتعلق بالعالم غير الأوروبي ككل؛

---

(٣١) العروي: الايديولوجية ص ٧٤.

(٣٢) حول الدعوة الايديولوجية ومفهومها. انظر العروي: مفهوم الأدلوجة. دار الفارابي بيروت ١٩٨٠.

بأولئك الأشخاص الذين اطلعوا على المجتمع الغربي من خلال الكتب فقط، فنشأت عن هذا التثقيف اللفظي المجرد شخصية متميزة تتمثل في المثقف غير الأوروبي[٣٣]. إلا أن المثقف الليبرالي الصيني أو المصري هم ضحية إغراء الغرب، تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم، ويعيشون بما يشبه المأساة بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. من هنا الاندفاع إلى الماركسية إذ يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية ايديولوجية يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد[٣٤].

يعود العروي إلى معالجة أزمة المثقف العربي، بعد أن نشر كتاباً تحت ذات العنوان بالفرنسية . فيرى بأن التلازم بين الأزمة والمثقف ظاهرة عامة شهدتها مجتمعات أخرى في القرن التاسع عشر. إلا أن أزمة المثقف العربي تتجلى في تناقضات بين المحلي والقومي، وفي انعكاس أزمة المجتمع في عمله ووجدانه[٣٥]. وحين يعود للحديث عن نشأة المثقف العربي، فإنه لا يشير إلى الظروف التاريخية التي سمحت بظهوره، وإنما يشير إلى سمات هذا المثقف: ازدواجية التكوين التقليدي والحديث في نفس الوقت، ثم ضعف استيعاب العلوم الاجتماعية. كذلك من سمات المثقف العربي بؤسه وجهله بالمحيط التاريخي والطبيعي[٣٦].

يمكن في الحصيلة الأخيرة القول بأن نقطة الارتكاز التي سجلها العروي حول المثقف العربي ونشوئه كانت غير متكاملة بحيث اضطر إلى استكمالها في

---

(٣٣) انظر عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ. دار التنوير، بيروت ١٩٨٣ص ١٥٨. والكتاب المذكور يضم مجموعة من المقالات والدراسات. من بينها: اوروبا وغيرها التي نشرت في المجلد السادس من: انسكولوبيديا يونيفرسال. وترجمت ونشرت في مجلة قضايا عربية. بيروت سنة ١٩٧٤ ص ص ٣١ ـ ٣٩. وكان مترجمها ياسين الحافظ.

(٣٤) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص١٦٣.

(٣٥) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ ص ١٧١ و١٧٢.

(٣٦) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

ملاحظات ومقالات لاحقة. إلا أن ما يميز آراءه مع عمقها ونفاذها ارتباطها بالظروف الآنية التي كُتبت فيها. فقد كتب أعماله الأساسية في المرحلة ما بين ١٩٦٧ و١٩٧٣، وسعى إلى ربط أفكاره بالأحداث المتلاحقة التي كانت تجري في المشرق في تلك الفترة، وخصوصاً ظهور المقاومة من جهة والانتشار الواسع للأفكار الماركسية في صفوف المثقفين من جهة أخرى. وفي كل مرة يسعى فيها إلى تحديد نشأة المثقف العربي فإنه يأخذ بالآراء التي تجعل منه ظاهرة غير أوروبية ويذهب إلى وصفه وتحديد سماته. وإذ نبتعد عن الحقبة التي أملت على العروي آراءه وملاحظاته، فإن ما يتبقى منها يبدو قليلاً، فيما عدا دقة الملاحظة ونفاذ التحليل. أما تحقيبه للنماذج الثلاثة فتجدر إعادته إلى حالته المشخصة حتى تستقيم رؤية الظروف التي أدت إلى بروز المثقف.

على عكس العروي، فإن محمد عابد الجابري، في **الخطاب العربي المعاصر** عام ١٩٨٢، يتجاوز ماركسية العروي، ويستفيد من منهجيات البنيوية والألسنية لتحليل نصوص المثقفين العرب. ان امثلته تأتي من سوريا بالدرجة الاولى ومن مصر في درجة ثانية، بينما انصرف العروي الى النماذج التي ظهرت مع تجربة مصر بعد الاحتلال الاستعماري. ويمكن ان ننظر إلى محاولة الجابري باعتبارها تمثل جيلاً ثالثاً من تحليل الفكر العربي الحديث وظهور المثقف، وهي محاولة تستفيد من منهجيات متعددة دون ان تحصر نفسها في واحدة منها[٣٧].

وبالرغم من أن هدف المؤلف هو تحليل بنية النص العربي، الا ان محاولته في النتيجة تتجاوز الشكل، اي التحليل الشكلاني، لأن هدفه هو نقد الفكر وليس اللغة أو النص الذي يعبر به هذا الفكر عن نفسه. والنقد الذي يستخدمه المؤلف يستهدف الفكر العربي من خلال نصوصه المختلفة والمتضاربة والمتقطعة، والتي تتوحد جميعها حسب الجابري في اتباعها لقاعدة مشتركة او لنموذج مشترك. فالخطاب العربي المعاصر هو في نهاية الأمر: «قياس للشاهد

(٣٧) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية. دار الطليعة بيروت ١٩٨٢، ص ١٢.

على الغائب»، اي أن ثمة نموذجاً من عالم مختلف (اوروبا) او من عصر مختلف (الاسلام الأول) يتحكم في ذهن المثقف العربي ويقوده اويضلله في تعامله مع الواقع ورديته له.

يقسم الجابري دراسته حسب الموضوعات التي يقدم بها الفكر العربي نفسه من خلالها، وأول الفصول يتناول الخطاب النهضوي. وقبل أن يدخل في تحليل هذا الخطاب يحدد أن «النهضة» التي هي نموذج محدد في التاريخ الأوروبي، وكذلك «الثورة» التي تشير الى الثورة الفرنسية، تعني في الخطاب العربي مشاريع للمستقبل. وهكذا فإن ما تحقق تاريخياً في اوروبا يمثل النموذج ـ الحلم المستقبلي بالنسبة للعربي[٣٨]. على هذا النحو يجري تحليل خطاب النهضة، التي أعتبرت على أنها معطى تاريخي مطابق.

يرى الجابري أن العرب قد وجدوا أنفسهم عند يقظتهم في مطلع القرن التاسع عشر امام نموذجين: الحضارة الأوروبية والحضارة العربية الاسلامية. وفي هذا التقسيم فإنه يلتقي مع الغالبية من دارسي الفكر العربي الحديث، إلا أن الأمر الذي يضيفه هو أن تبني أحد النموذجين يقتضي السكوت عن بعض جوانبه السلبية، مما يجعل الخطاب النهضوي خطاباً وجدانياً لا خطاباً نقدياً، ومن هنا حسب قوله: «تلك البطاقة الوجدانية التي تجعل الخطاب العربي في النهضة او الثورة خطاباً متوتراً يتميز به كل خطاب يقوده الانفعال والعاطفة». ويضيف: «ان العربي عندما يختار احد النموذجين يجد نفسه مضطراً لان يخوض حرباً ضد النموذج الآخر او على الأقل الدخول معه في جدال قوامه فضح السكوت عنه»[٣٩]. اما الموقف التوفيقي فيحاول الجمع بين «الحُسْنيين» ناسياً أن أحسن ما في النموذج الأول يتبناه السلفي وأحسن ما في النموذج الثاني يتبناه الليبرالي. وبذلك يتبنى اللامعقول في موقف كل منهما.

ان ثنائية المرجع: الاسلام أم اوروبا، تنعكس على سائر المسائل الكبرى

---

(٣٨) الجابري: الخطاب العربي ص١٨.
(٣٩) الجابري: الخطاب العربي ص١٩.

التي تعترض الفكر العربي. وينتج عن هذه الثنائية اتجاهان: اصالة ومعاصرة وما ينتج بالتالي من محاولات للجمع بينهما. والنتيجة التي يصل اليها بهذا الخصوص هي اننا لا نستطيع ان نجدد فكرنا ولا أن نشيد حلماً للنهضة مطابقاً، ما دمنا محكومين بسلطة النموذج[٤٠].

في تحليله للخطاب السياسي يتناول اولاً علاقة الدين بالدولة، وهنا نجد أنفسنا امام اتجاهين متناقضين، فإذا كان الليبرالي يرى ان طريق النهضة لا بد أن تمر عبر فصل الدين عن الدولة، يرى السلفي ان ابتعاد الدولة عن الدين كان سبباً في الانحطاط الذي نعيشه. والنقاش حول هذه المسألة لم يتوقف بل استمر، من ناحية عبر تطور الدولة القومية التي دفعت الى المقدمة مسألة العلاقة مع الاسلام والعروبة، ومن ناحية اخرى عبر التأمل في التاريخ[٤١].

يستدرك الجابري في دراسة لاحقة[٤٢] المشكل الناجم عن الثنائيات التي يجد الفكر العربي مقسوماً على اساسها: فيردها الى اطارها الذي انبثقت منه. ويرى ان الثنائيات: الاسلام/ العروبة، الدين/ الدولة، الاصالة/ المعاصرة، الوحدة/ التجزئة تعبر عن اسئلة خاصة بالهوية. واشكالية المثقف العربي تحكمها بل تنسجها هذه الازواج[٤٣]. ويرى ان هذه الثنائيات قد طرحت في المشرق، في سورية على الوجه الأخص، ولم تعرف في المغرب: «فالمشكل محلي ونشأ في الشام أساساً، وبصورة أعم في سورية الكبرى، وعُرفت له بعض الاصداء في مصر، وذلك في القرن الماضي، عندما اكتسى ردُ فعل السكان في منطقة سورية الكبرى، ضد الحكم العثماني وسياسة التتريك صورة قومية..»[٤٤] وما ينطبق

(٤٠) الجابري: الخطاب العربي ص ص٥٦ ـ ٥٧.

(٤١) الجابري: الخطاب العربي ص٥٩ وما بعدها.

(٤٢) انظر وقائع حلقة الرباط الثقافية: المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع. ايار ـ ١٩٨٥. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ مطبعة المعارف الحديثة ـ الرباط ١٩٨٥ ص ص١١٩ ـ ١٣٣. وقد اعاد الجابري نشر دراسته ضمن «اشكاليات الفكر العربي المعاصر». مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٩. والدراسة تحمل عنوان: «المثقف العربي واشكالية النهضة» ص١٠١ ـ ١١٢.

(٤٣) الجابري: اشكاليات الفكر العربي ص١٠٣.

(٤٤) الجابري: اشكاليات الفكر العربي ص١٠٥.

على ثنائية الاسلام/ العروبة ينطبق ايضاً على ثنائية الدين/ الدولة، حيث يعتبر أنه يطرح مشكلة مستعارة: «فليس هناك ما يبرر طرح المشكل بهذا الاسم وتحت هذا العنوان. ذلك أن الدول الغربية اليوم، ومنذ قيام هذه الدول ككيانات حديثة ومستقلة، كلها دول علمانية في قوانينها وسلوكها وسياستها الداخلية.. إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشكل مختلف بتمامه، بل هو مشكل قطري محلي يخص بضعة أقطار عربية في المشرق».[٤٥]

ان الهم الذي ينطوي عليه هذا التحليل هو مراجعة ما يسميه الجابري المفاهيم النهضوية ونقدها نقداً عقلانياً. ولكن أهميته بالنسبة لنا في كونه يسهم في تحديد الخطاب الذي أطلقه المثقف في سورية في نهاية القرن التاسع عشر مما يسمح بتحديد وضعيته وهويته. ونلاحظ أيضاً بأن العرض الذي يقدمه الجابري يرفض النمذجة والتعميم اللذين قال بهما العروي، مما يعني رفضاً ضمنياً لما اسماه العروي الوحدة الثقافية التي تشمل كافة البلدان العربية. فالجابري يقيم قطعاً معرفياً بين المشرق والمغرب[٤٦]. فالاشكالات المعرفية التي احاطت بولادة المثقف في المشرق لم تعرف في المغرب بالرغم من الظواهر التي توحي بالتشابه.

## III

اظهرت المحاولات السابقة مدى صعوبة البحث عن الظروف التي أدت الى ظهور المثقف العربي، من هنا توسل فكره، أيديولوجيته، خطابه للتعرف اليه. كأنه يحتجب خلف انتاجه او وراء الآراء التي ينشرها.

ان ظهور المثقف، تبعاً للمحاولات التي عرضناها، يبدو وكأنه اتى نتيجة لقطيعة بين عصر وآخر، بسبب حملة بونابرت في نهاية القرن الثامن عشر، او السيطرة الاستعمارية في ثمانينات القرن التاسع عشر. بالاضافة الى القطيعة التي يقيمها الجابري لاحقاً بين المشرق والمغرب. والواقعة التاريخية، هذه او تلك،

---

(٤٥) الجابري: اشكاليات الفكر العربي ص١٠٧.

(٤٦) حول مفهوم الجابري للقطيعة (الابستمولوجية) المعرفية. انظر كتابه: نحن والتراث دار الطليعة ١٩٨٠، حيث يدرس تطور الخطاب الفلسفي. ص٥٢ وما بعدها.

تكتسب دلالتها وأهميتها من سلسلة الأحداث التي تعقبها وتنسب إليها. وعلى هذاالنحو يُفسر تأثير حملة بونابرت في مصر والمشرق العربي، فيعزو ظهور محمد علي ومحاولته بناء دولة حديثة وكأنه من آثار هذه الحملة. ان سلسلة الاحداث المتسارعة التي أعقبت خروج الفرنسيين من مصر والصراعات بين العثمانية والمماليك تذكر بصراعات سبعينات الثامن عشر، اي المرحلة السابقة للحملة الفرنسية. اما محمد علي وجماعته الألبان فقد قدموا الى مصر مع جنود «النظام الجديد»، وقد ألمّ بجوانب من تجربة سليم الثالث في استامبول ومحاولته تذكر بها. وعلى مستوى وعي العلماء فإن الشيخ حسن العطار الذي ينسب إليه اعجابه باختراعات الفرنسيين، قد أمضى السنوات بين ١٨٠٢ و١٨١٠ في استامبول، اي في ظل تجربة سليم الثالث ومطلع عهد محمود الثاني. ويبدو ان العطار قد اتصل خلال اقامته في استامبول ببعض الأوروبيين في الوقت الذي كان يدرس فيه الطب(٤٧). مما يشير إلى ان اتصاله بالعلوم الحديثة قد تم في استامبول. والواقع أن الوعي الفقهي لدى العلماء قد استنفد الحملة الفرنسية بادراجها في سياق تاريخي طويل. فقد كتب الشيخ عبد الله الشرقاوي رئيس الديوان في عهد الحملة الفرنسية رسالة بعنوان «تحفة الناظرين فيمن ولي مصر من الولاة والسلاطين»(٤٨). رفعها إلى الصدر الأعظم الذي قدم إلى بلبيس بعد إجراء الصلح مع الفرنسيين. وفيها يعتبر حملة بونابرت مجرد حدث تاريخي عرضي ينسب الى صراعات الحكّام في سبيل السيطرة على مصر. ويمكننا ان نقدّر كيف أن الحملة تعجز عن خدش الجهاز الفقهي، في الوقت الذي كان الزمن يستغرق آثار الحملة بأحداثه المتسارعة. ان الطهطاوي الذاهب الى فرنسا لا يشير سوى إشارة عابرة الى الفرنسيين في مصر لدى وصوله الى مارسيليا عام ١٨٢٦ ومقابلته لبعض المصريين الذين غادروا مصر مع الحملة، وكان الطهطاوي مهتماً بمحافظة هؤلاء على دينهم(٤٩). وبقيت

---

(٤٧) GRAN, Peter: Islamic Roots of Capitalism. the university of texas press 1979. P 105.

(٤٨) مخطوط ذكره الرافعي في كتابه الحركة القومية. نسخة في المكتبة الوطنية في باريس.

(٤٩) رفاعة الطهطاوي: «تخليص الابريز في تلخيص باريز» ضمن المؤلفات الكاملة. المجلد الثاني المؤسسة العربية للدراسات. بيروت ١٩٧٣ ص ص٥٦ ـ ٥٧.

الحملة معرض جدل هامشي حتى عام ١٨٨٠، فيذكر علي مبارك في مسامرة من مسامرات كتابه علم الدين اخبار الحملة عارضاً بخصوصها وجهتي نظر، فمن جهة يقول عن الفرنسيين أنهم: تركوا آثاراً نافعةً وجميلة كالترعة المالحة.. وغيرها. ومن جهة أخرى يعرض على لسان احدى شخصياته: ان الفرنسيين لما دخلوا مصر لم يحدثوا بين المسلمين بدعة على غير رأي امرائهم وعلمائهم، بل ما فعلوا فعلاً إلا بمشورتهم وأخذ رأيهم. ويسجل مبارك على امتداد صفحات قليلة أفاعيل الفرنسيس في مصر: ضربوا على المعاصر والسيارج، وهدموا المساجد والحسينية وقرروا على مشايخ البلد مقررات وحبسوا العلماء الخ.. ومرجعه في كل ذلك تاريخ الجبرتي[٥٠].

ان ابراز شأن الحملة سيأتي ضمن الحاجات تطور مصر في مراحل لاحقة، ولكي يرفع عبد الرحمن الرافعي من شأن الحركة الوطنية في العشرينات، يعود ليعلي أثر الحملة ودورها في: بعث الحس القومي لدى المصريين، يقول الرافعي: «ان فكرة انشاء حكومة أهلية من المصريين هي أظهر ما في المنشور من الوعود التي أراد ان يجتذب بها قلوب المصريين. والواقع ان نابليون في هذا المنشور قد استثار الروح القومية المصرية. ولم يسبق لفاتح قبل ذلك العصر ان اشاد بمكانة مصر وعظمتها»[٥١]. ان رأي الرافعي بالمنشور: أي البيان الفرنسي الأول الى «جمهور» مصر، تتكرر كاللازمة في أعمال لاحقة تتحدث عن تطور مصر الحديث، وهي الأعمال التي جعلت من حملة بونابرت وكأنها فاتحة لتاريخ مصر المعاصر. ان لويس عوض هو أحد ابرز الذين رسموا تطور الفكر العربي - المصري خصوصاً - انطلاقاً من الحملة جاعلاً منها اساس كل تطور في مجال الثقافة والفكر السياسي والاقتصادي[٥٢]. ويمضي أنور عبد الملك قدماً في ذات الاتجاه، فيجعل من صراعات الرأي في مصر وكأنها فرع من فروع صراعات

(٥٠) علي مبارك: «علم الدين». ضمن المؤلفات الكاملة. المجلد الثاني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨٠. ص ص٢٩٧ - ٣٠٤.

(٥١) عبدالرحمن الرافعي: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر (طبعة اولى ١٩٢٨) (ط٥) ١٩٨١. دار المعارف بمصر، الجزء الأول. ص٩١.

(٥٢) حول لويس عوض: انظر ما سبق هامش رقم ٥.

الرأي في فرنسا. ويقسم اتجاهات الرأي بين اليعاقبة والجيروند. يقول عبد الملك على سبيل المثال ان الطهطاوي: «يقدم بنفسه مصادره، فولتير، روسو، ومونتسكيو، كونديياك. صحيح انه لا يستشهد على الاطلاق باسم روبسبير، غير أن الأفكار التي يتمسك بها ويشرحها وينادي بها هي أفكار الثورة الكبرى للشعب الفرنسي». وفي عرضه لتطور الأفكار السياسية في مطلع القرن العشرين يقول: ان حزب الوفد يعمل وفق الأسلوب الجيروندي[٥٣].

إن تجربة محمد علي في مطلع القرن التاسع عشر في مصر، تفتح المجال امام دور الجيل الذي كون الإنطباع الأول عن اوروبا. والانطباعات التي كونها الطهطاوي إبان رحلته الى فرنسا سجلها على دفعتين متباعدتين، اولاً عام ١٨٣١ حين نشر نص رحلته في كتابه المعروف تخليص الأبريز، وثانياً بعد اربعين سنة حين كتب مناهج الألباب عام ١٨٦٩، والمرشد الأمين عام ١٨٧٢. ان أهمية الطهطاوي الفكرية ليست عرضة للنقاش. إلا أن دوره هو الذي يتوجب ان نهتم به. كان الطهطاوي نموذجاً متقدماً لعدة عشرات، بل بضعة مئات من المصريين وغير المصريين، الذين درسوا في اوروبا بعد أن أرسلهم محمد علي للتخصص في علوم متفرقة، او تدربوا على ايدي خبراء اوروبيين ومصريين في المدارس التي انشأها العاهل في مصر[٥٤]. كان الطهطاوي وجملة هؤلاء المتخصصين في العلوم وشؤون الجيش والادارة، يحلون تدريجياً مكان طبقة الكتّاب القديمة في خدمة الدولة الآخذة في توسيع وتنمية متطلباتها. ان الدولة في مصر هي التي كانت توفد البعثات وتؤسس المدارس وتشرف على إعداد طلبة العلم الحديث، لتعيد توظيفهم في أجهزتها ومؤسساتها وتضعهم في خدمتها. ان علي مبارك هو آخر وابرز ابناء الجيل الذي عبر عن بداياته الطهطاوي، وسمح ببروز دوره عهد الخديوي اسماعيل وميله الجامح الى

---

(٥٣) انور عبدالملك: الفكر العربي في معركة النهضة. دار الآداب بيروت ١٩٧٤ ص٨٧ وص٩٢.

(٥٤) ابرز دراسة تظهر نشوء الجيل الجديد من خدمة الدولة نجدها في: جمال الدين الشيال «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي». دار الفكر العربي بمصر ١٩٥١. انظر بشكل خاص الفصل الاول حول المدارس ص١٦ ـ ٣٢.

التحديث. يتصف علي مبارك بصفات المرحلة التي شهدت نشاطه؛ رجل عمل وجهد، متنوع الاختصاصات. يكتب الرسائل ويعدّ الكتب لتعليم المبتدئين، إلا أنه يقدم العمل على النشاط الفكري والجدال. يرسم الخطط لشق الطرق ويشرف بنفسه على افتتاح المدارس واصلاح الأوقاف. ان جانباً من سيرته يذكر بالمسار الذي يتبعه كتّاب الديوان القدامى، من مدرسة القرية الى الخدمة العسكرية، الى الادارة الى منصب الوزارة. إلا ان الجانب الآخر من سيرته يظهر الامكانيات التي يملكها خدمة الدولة الذين حصلوا على اعداد معاهد، فلا يكتفي بتلبية متطلبات الحاكم الديوانية، بل يرسم ويخطط ويضع تصوراته في مخططات قابلة للتنفيذ، ويشارك في ابداء الرأي في مسائل الدولة. الا ان مبارك مثل الطهطاوي ومثل خير الدين التونسي، لا يطرح التساؤلات حول مبدأ الدولة التي يخدمها ولا يجد تعارضاً بين اسلامه وبين المدنية الاوروبية واكتساب التقنيات الحديثة، اما تحصيل ما حازته اوروبا من معارف وعلوم فهومسألة تنطلق بفترة قصيرة من الزمن، يمكن لمصر ان تضاهي اوروبا بعدها.
اما الإسلام فانه لا يتعارض مع العلم بل على العكس من ذلك، اذ ان القرآن واحاديث الرسول تحض على طلب العلم، إذ ليس في احكام الديانة ما يمنع من التقدم في اي علم من العلوم النافعة، ديناً ودنيا، بل كتاب الله وأحاديث أنبيائه وسائر رسله آمرة بذلك[٥٥]. ان سيرة علي مبارك تطابق سيرة معاصره خير الدين التونسي كرجل عمل وخادم للعاهل، والمهمات والمناصب التي احتلها مبارك سيحتل خير الدين ما يعادلها في تونس، فهو عسكري ووزير يهتم بتنظيم الضرائب وادارة الاوقاف ويؤسس المدرسة الصادقية، المماثلة لدار العلوم التي أسسها مبارك في القاهرة. ويكتب خير الدين «أقوم المسالك» على غرار «تخليص الأبريز» للطهطاوي و«علم الدين» لمبارك. ويذهب الى ذات الموقف الذي ذهب اليه اقرانه من ابناء جيله، يقول في أقوم المسالك عن وجوب: «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الاعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش من عقولهم من ان جميع ما عليه غير المسلم

(٥٥) علي مبارك: علم الدين. المؤلفات الكاملة. الجزء الثاني ص٤٤١.

من السيروالترتيب ينبغي أن يهجر»[٥٦]. إلا أن التونسي لاحظ ما لم يلاحظه مبارك او طهطاوي، من أن المدنية الأوروبية تيار جارف. ويورد الرأي: «ان الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك ان تكون غنيمة لهم، ولو بعد حين».

إن الاحتلال الاستعماري بعد ١٨٨٠ في مصر وتونس سيعرض مقولة خادم الدولة المتمثلة بآراء مبارك وخير الدين الى التصدع. إلا ان دور رجل الاختصاص لم ينتهِ، إذ وجد مكانه في أجهزة الدولة الخاضعة للسيطرة الاستعمارية. إن الآراء التي استعرضناها مع شرابي والعروي والجابري، تعطي أهمية للمرحلة اللاحقة للاحتلال الاستعماري. وإذا كان الاحتلال قد وقع في مصر وتونس، فإن شأن التجربة التونسية بعد عام ١٨٨١ سيتلاشى، فلا يعيرها التحليل أي أهمية على مستوى تطور الأفكار في نهاية القرن التاسع عشر. بالمقابل نجد ان التحليلات والدراسات تنصرف الى مصر وسورية بشكل خاص، علماً ان سورية لم تتعرض للاحتلال في تلك الفترة، آخذين بالاعتبار استبعاد المغرب[٥٧] من كل دراسة تتناول تطور الفكر العربي الحديث ونشأة المثقف. فما الذي يدفع سورية وبلاد الشام الى واجهة التحليل؟ علماً انها لا تقع في السلسلة التي ترتب الأسباب والنتائج، والتي تجعل من القطيعة الحاصلة بسبب السيطرة الاستعمارية سبباً لظهور اتجاهات الفكر العربي الحديث.

ان العروي يبقى اميناً للمقدمات التي ينطلق منها، فهو اذ يلح على القطيعة الحاصلة بسبب الاحتلال، فإنه يختار مصر لاستخراج شخصياته ونماذجه. لكن ما الذي يدفع شرابي والجابري الى تركيز دراساتهم حول تطور الأفكار، والاشكاليات الفكرية، وظهور المثقف، في سورية وبلاد الشام؟ بالنسبة لشرابي فإنه يطابق بين ازدهار التعليم من جهة وبروز المثقف من جهة أخرى. اما الجابري فإنه يتحدث عن السيطرة التركية وبروز الوعي القومي الذي سمح

(٥٦) خيرالدين التونسي: اقوم المسالك ص١٤٩.

(٥٧) يجدر ان نلاحظ بأن العروي والجابري مغربيان، يستبعدان المغرب العربي من دراسة الفكر العربي في المرحلة الاستعمارية او المرحلة الاستقلالية.

ببروز الاشكاليات الثنائية في سورية دون مصر وسواها من البلاد العربية.

يجدر بنا أن نعيد ترتيب الظروف التي اغفلتها الدراسات السابقة، وهي التي مهدت لاتفاق اللحظة السورية مما يزيل الصعوبات التي تحيط بدراسة ظهور المثقف في نهاية القرن التاسع عشر في بلاد الشام بشكل خاص، ان التفاوت بين تطورين سوري ومصري، الأمر الذي أُغفل على الدوام، يشكل نقطة الارتكاز في الوضعية التي ظهر عليها المثقف.

كانت الدولة في مصر ترعى بأبوتها اعداد المتعلمين الجدد في المعاهد والمدارس التي انشأتها، وتعود لتستوعبهم في مؤسساتها وأجهزتها، فالطبقة الجديدة من المتعلمين خرجت من «مدارس العاهل»، وكانت في خدمة الدولة فقط. وكان عدد هؤلاء المتعلمين قليلاً وغير كافٍ لإشغال جميع المراكز الادارية. ومن خصائص طبقة المتعلمين في مصر انها كانت تضم غالبية ذوي اصول تركية وشركسية على قرابة وصلة بالطبقة الحاكمة، كما تضم اوروبيين من جنسيات مختلفة. وفي زمن اسماعيل ابتداء من سنة ١٨٦٣، فان شرقيين وسوريين كانوا في خدمة العاهل والدولة[(٥٨)]. ولم يقع اضطراب في دور طبقة المتعلمين إلا في السنوات الأخيرة من القرن بعد ١٨٩٢، لكن تأسيس الجامعة المصرية جمع عناصر من اصول واتجاهات مختلفة ووضعها في خدمة الدولة[(٥٩)]. وحسب دلانو، فان مصر لم تشهد حتى ثلاثينات القرن العشرين قيام ما يشبه طبقة المثقفين الروس التي عرفت في القرن التاسع عشر. لان اندماج الطبقة المتعلمة في المجتمع والدولة يتم بدون صعوبات فأصحاب الكفاءات العلمية والشهادات يجدون وظائف للعمل[(٦٠)].

يبدو التطور في سورية مختلفاً، إذ ان تجارب التحديث لم تتم إلا بدفع من

---

(٥٨) Delanove, G: Les intellectuels et l'état en Egypte aux XIX° et XX° siecle, dans: Les intellectuels et le pouvoir. C.E.D.E.J. Le Caire 1986. P 24 .

(٥٩) Delanove. G: Les intellectuels P 26 .

(٦٠) Delanove. G: Les intellectuels P 27 .

الخارج، ومساع غير محلية؛ مصرية قبل ١٨٤٠ حين فرض ابراهيم باشا سلسلة من الاجراءات الادارية، وتركية بعد عودة الدولة العثمانية وتشكيلها مجالس الادارة في المدن والنواحي. وحتى سنة ١٨٦٠ كانت جماعة العلماء هي التي تشرف وتعرقل في ذات الوقت تنمية أجهزة حديثة للدولة التي لم تتخذ اي شكل مركزي لمقاومة مجالس الادارة المنفصلة في المدن والمفصّلة على قياس المدن لكل سعي يهدف الى بلورة شكل دولة مركزية في سوريا وبلاد الشام عامة. وفي الوقت الذي أُبعد فيه العلماء عن مجالس الادارة، فإن المناصب التي اخلوها أسندت الى أبناء العلماء انفسهم الذين تحولوا الى الحياة المدنية وأسندت بشكل خاص الى ابناء التجار والوجهاء المدنيين. ومن هنا فإن المتعلمين الذين تخرجوا من المدارس الأهلية والإرساليات والمدارس التي إفتتحتها الدولة العثمانية لاحقاً ما كانوا ليجدوا وظائف في اجهزة مجالس الادارة او مجالس البلديات. إن طبقة المتعلمين الذين ينتمون إلى اصول اسلامية وغير اسلامية، من الاقليات الارثوذكسية والمارونية والكاثوليكية، كانوا يتجهون إلى أعمال لا تتعلق باختصاصهم او ينصرفون الى التعليم او يتجهون الى مصر حيث يجربون امكانية الدخول في خدمة العاهل في عهد اسماعيل ١٨٦٣ - ١٨٧٩ . إلا أن مصر لم تكن لتستقطب كل هؤلاء ولم تكن لتؤمن الوظائف الحكومية للمتعلمين السوريين الوافدين إليها.

ان سمات الوضع السوري حول سنة ١٨٦٠ يمكن تلخيصها على الوجه التالي: كان العلماء في المدن السورية يفقدون دورهم الوسيط ويخسرون مناصبهم في الادارة مما أدى الى انكفائهم الى اجهزتهم الفقهية واقتصارهم على وظائفهم الدينية مما ادى الى انكماش أعدادهم، بعد التحول التدريجي لابنائهم الى الحياة المدنية. ومن جهة أُخرى فإن حرفة الكتّاب التي سيطرت عليها عائلات يهودية ومسيحية كانت في طريقها الى التصدع الأخير. كان هذا الوضع يؤذن ببروز شخصية المتعلم المنفتح على المعارف الحديثة والذي كان يأمل بأن يحتل دوره في أجهزة الدولة على غرار ما يحدث في مصر. ان ظهور «المثقف» يأتي في اللحظة التي يدرك فيها المتعلم عدم التناسب بين معارفه ودوره. إن

عاهتين كانتا في أساس ظهور هذا المثقف: عجزه عن ايجاد تضامن حرفي مع اقرانه، على غرار ما كان عليه شأن العلماء في أجهزتهم الفقهية أو شأن الكتّاب في حرفتهم الديوانية. وعجزه عن الانخراط في جسد الدولة والاندماج في المجتمع. ان الشعور بالعزلة يضفي على هذا المتعلم خصوصيته الثقافية. انه يعيش عزلة مضاعفة، نظراً لقلة اعداد أقرانه وتفرقهم ونظراً لانتسابه لأقليات غير إسلامية.

يسعى المثقف الى إيجاد اشكال تضامن اولية، يتجمع عدد من هؤلاء الذين يطلقون على انفسهم اسم «حملة الأقلام» في جمعيات اوحلقات أدبية. ان اهداف هذه الجمعيات نجده في اعلان احداها: «تنشيط المعارف وتعزيز شأن الآداب وزيادة انتشار المدارس لتنوير اذهان الشعب وارتقاء الأمة في معارج الفلاح»[٦١]. ثمة ادماج للغاية الادبية مع الغاية الوطنية. والواقع ان معظم هؤلاء كانوا معجمين وشعراء وكتّاب وليسوا بالمصلحين للمجتمع والدين، هم مصلحون للغة والأسلوب وبالكاد للانماط الأدبية، يتمازج لديهم الأخذ عن الماضي والولع بالقديم الصافي لكنه قديم ارتئي على أنه مجدد[٦٢].

تتصف هذه الجمعيات بطابعها المؤقت إلا أنها سريعاً ما انتشرت في غالب مدن الشام، من دمشق إلى بيروت والقدس وسائر المدن الساحلية. وفي نفس الوقت فإن الجريدة او المجلة الأدبية تصبح شكلاً آخر من اشكال التضامن بين هذه الحلقات الأدبية التي تخطو عبر تأسيس المجلات الأدبية والوطنية الى توسيع دائرة اتصالها بالقراء، اي جملة المتعلمين. إن جملة هذه المجلات تصلح كوثائق لقراءة هجوم المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر، حيث نجد كتّابها من حملة الأقلام ينشدون التقدم والتخطيط ومن خلال ذلك ينشدون الأدلة التي يفتقدون

(٦١) وجيه كوثراني: السلطة والمجتمع والعمل السياسي. من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٨. ص ١٤٤ ونجد في الكتاب معلومات موسعة حول عمل الجمعيات الادبية الصفحات ١٤٣ ـ ١٥٢.

(٦٢) انظر هشام جعيط: النهضة والاصلاح والثورة في العالم الاسلامي الحديث. مجلة المستقبل العربي العدد ١٩٨٢/٣٨. ص ص ٤ ـ ١٨.

خدمتها، والتي يريدون لها ان تحل مكان الأجهزة الادارية الركيكة والتقليدية التي عجزت الحكومات العثمانية عن تجديدها الفعلي في بلاد الشام.

كان المثقف السوري، يرسم حلم الدولة. كانت الدولة المتحققة في مصر جزئياً تمد ذهنه بنموذج لم يعد صالحاً بعد السيطرة الانكليزية، من هنا يتم استمداد النموذج الأوروبي لدولة حديثة وغير دينية.

وعلى المستوى المعرفي، فإن فصل الدين عن الدولة والعروبة عن الاسلام في إنشائيات وادبيات حملة الاقلام وكتّاب الصحف والمجلات في نهاية القرن التاسع عشر، يجد أُسسه في المجهود الذي بذله رواد النهضة اللغوية من امثال اليازجي والبستاني، فنزع العربية عن الإسلام لغوياً وأدبياً، يعادل فصل العروبة عن الاسلام سياسياً واجتماعياً.

ان نمو الأحزاب في مراحل لاحقة، يبدو بدوره نتاج لمجهود المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر، فمن حيث الشكل كانت الجمعية الأدبية نواة بدائية لتضامن المثقفين الذين يناقشون مسائل الوطنية بسرية ويوزعون «المنشورات» التي تتضمن قصائد وخطب، قبل أن تظهر البرامج والبيانات. لكن الانجاهات والتجمعات السياسية ما كان بإمكانها القيام، لولا الفصل الذي أُقيم بين الدين والدولة على المستوى المعرفي، فالتجمعات السياسية كما الاحزاب لاحقاً، تحل في وعي المثقف مكان الدولة غير المتحققة، فهي مرحلة متوسطة بين نشدان الدولة النموذجية وبين تحققها.

هذا المثقف المعزول والضئيل في تأثيره الذي لا يتجاوز دائرة حلقات النقاش الضيقة، يتملك دوراً لا رجعة عنه. فغياب الدولة يبرر حضوره، وحين تأخذ الدولة في النمو تستبعده ولكنها تعمل بمقتضى آرائه حين تذهب الى استبعاد الدين وتأخذ بالسيطرة على المدى الجغرافي خاصتها فتلحق المجتمع بها.

إن ظهور المثقف في بلاد الشام في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تم نتيجة لانكفاء العلماء الى أجهزتهم وانفراط حرفة كتّاب الديوان. ولكن غياب الدولة واجهزتها هو الذي أذن بحضوره وتبلور دوره.

## IV

إن شيوع المفاهيم الحديثة التي درجت على ألسنة المتعلمين الجدد، والتي كان الطهطاوي ومبارك قد رددوا بعضها في مؤلفاتهم، وأسهب في استخدامها حملة الأقلام وكتّاب الصحف في جرائدهم ومجلاتهم، أدى إلى تصدي شيخ أزهري هو حسين المرصفي إلى معالجة أبرزها في رسالة كتبها عام ١٨٨١، وهي كلمات: الوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والتربية. ولم يعط الشيخ المرصفي في رسالة الكلم الثمان(٦٣) اهتماماً متوازناً لهذه المصطلحات، فقد عالج بعضها في أسطر قليلةً بينما أفرد لبعضها صفحات عديدة، على أن اهتمامه البارز كان بمفهوم التربية الذي يفرد له قسماً كبيراً من رسالته. ويعود ذلك إلى كون المرصفي كان على اتصال بالمسائل التربوية، وأبدى اهتماماً ملحوظاً بتدريس الأدب واللغة. وهو اهتمام يمكن القول بأنه تأخر بالنسبة لما أبداه المتأدبون والكتّاب السوريون من اهتمام مبكر باللغة العربية وآدابها. ومما يفيدنا في فهم شخصية ودور الشيخ المرصفي كونه صار مدرساً للعربية في دار العلوم التي أسسها علي مبارك لتخرج المدرسين ولمنافسة نفوذ الأزهر التربوي، وبعد فترة طويلة أمضاها المرصفي في الأزهر نجده يبدي اهتماماً بالتحديث التربوي فيتعلم الفرنسية ويسعى إلى طرح وجهات نظر في مسألة التربية مستفيداً من بعض النظريات الحديثة(٦٤). إلا أن الصعوبة تكمن في عدم القدرة على وضع المرصفي في واحد من التيارات الآخذة في التبلور. فلا يمكن بحال وضعه في الاتجاه التحديثي ومع ذلك فإنه يبدي اهتمامات بما يجري في اوروبا المنظمة والمحدثة. ولا يمكن اعتباره مقرباً من الحلقات التي كان يكونها حضور الأفغاني في القاهرة في الفترة السابقة لإصدار رسالة الكلم الثمان. وفي جميع الأحوال فإن المرصفي لم يتقيد بالأصول التي كان يتبعها علماء الأزهر، والتي تجعلهم أسيري مراجعهم الفقهية، فهو يسترشد دون أن يذكر بابن خلدون والمقريزي والجبرتي، ويقوده ذلك إلى فهم أعمق للمجتمع المصري بطبقاته وفئاته وحكامه وعامته. كذلك

(٦٣) حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان. تحقيق ودراسة خالد زيادة. دار الطليعة - بيروت ١٩٨٢.

(٦٤) انظر دراستنا لرسالة الكلم الثمان ص ص ٥ - ٣٢.

فـإن التحديثـات التي جرت في عهـد الخديـوي اسماعيـل أثرت عـلى صيـاغتـه لرسالته، فهو يمتدح دور المدارس ويعطيها دوراً بارزاً في رقي المجتمع.

إن معالجتها للمصطلحات الثمان تبقى مرهونة بـالإطار المـرجعي الإسلامي بشكـل عام، وهـو لا يتصدى لتفسيرهـا إلا لكي يـطوق مـا رافق تـداولهـا من استرسال في استدعاء الأفكار الغربية. وهو إذ يمتـدح الصحائف بعـد المدارس، فـإنه ينتقـد محرري الصحف ويـأخذ عليهم مبـالغتهم في اعتماد اللغـة البليغـة: «فكان يجب عليهم أن يميلوا بكلامهم عن طبقته في البلاغة التي قصرته على فهم أخص الخاصة إلى مـا به يمكن أن تصـل إليه افهـام الطبقـة الأولى من العامـة، فإنهم هـم الأمة المقصودة بالخطاب المدلولة على المراشد»[٦٥] إلا أنه مأخذه الفعـلي على الصحـف وكتابها ميلهم إلى التفلسف واستدعاء الآراء غير المتفقة مع مقتضى الفهم الديني: «ومنها التفلسف البارد كما تضمنتـه مقالات قلدّ بهـا بعض بعضاً من تخيـل أولية لـلإنسان كـان فيها يسكن الآجـام ويرتـع كما تـرتع البهـائم.. واستحسان تلك الحال وتسميتها حرية»[٦٦].

تشير محاولة المرصفي في لحظتها إلى تـداخل المعـطيات والمؤثـرات، فهو لا يـزال يعطي للحكـومة المعنى الـذي كان لـلإدارة السلطانية بـالرغم من التـطور الفعـلي للإدارة في مصر. وكـان لا يزال يقسمهـا إلى فروعهـا الأربعة: العسكـر والقضاة والجباة والكتبـة، ويعطي للكتبـة دوراً لم يعد لهم آنـذاك[٦٧]. وبالمقـابل فإن آراءه بجملتها تخرج عن دائرة التقليد ضمن حدود، جعلته يسجل انتقاداته للصحائف.

كانت أبرز الصحف التي صـدرت في سبعينات القـرن التاسـع عشر هي: وادي النيل لعبد الله أبـو السعود، ونـزهة الأفكـار لابراهيم المـويلحى، والـوطن لميخائيل السيد، ومصر والتجارة لأديب اسحق، والأهرام لسليم وبشارة تقـلا،

---

(٦٥) حسين المرصفي: رسالة ص ٥٩.
(٦٦) حسين المرصفي: رسالة ص ٦٠.
(٦٧) حسين المرصفي: رسالة ص ٩١.

ومرآة الشرق لسليم عنحوري، ومرآة الأحوال وأبو نضارة ليعقوب صنوع ومن خلال هذه اللائحة التي تسجل أبرز صحف تلك الفترة(٦٨)، نلاحظ تأثير السوريين وغير المسلمين. إن وضع هذه الصحف يحيط به الالتباس، فإذا كنّا ننسب انشاءها للعناصر الليبرالية والعلمانية، فإن تشجيع الأفغاني لأديب أسحق وسليم نقاش وسليم عنحوري واليهودي يعقوب صنوع على إصدار صحفهم يضعنا أمام التداخل بين العناصر الليبرالية من جهة والعناصر الإسلامية. كان المثقفون السوريون ينقلون تجربتهم إلى مصر، وكان الأفغاني الذي تسيطر عليه الدوافع السياسية، ينقل تجربة مسلمي الهند وآسيا، وكان بصفته داعيةً إسلامياً من الطراز الرفيع مؤثراً في اتجاهات متعددة، في إثارة أجواء الجدال الفكري وتشجيع كل نزعات حرية الرأي من أي صوب أتت.

والواقع أن العناصر الإسلامية قد استفادت في مصر وسورية من حركة الجدال في سبعينات القرن الماضي، وشاركوا أقرانهم الليبراليين وغير المسلمين في نشاطات واحدة. من الاهتمام باللغة إلى إنشاء الجمعيات الأدبية إلى تأسيس الصحف والمجلات. إن ظروفاً متشابهة كانت تقود إلى بروز المثقف الليبرالي والإصلاحي المسلم، فكما أدى تشتت حرفة الكتّاب إلى بروز مثقف لا يجد مجالاً لمدّ الدولة بخدماته، فإن انكفاء أجهزة العلماء الفقهية أدى إلى ظهور الاصلاحي الذي لا يخضع للأجهزة الفقهية وليس له مكان داخل الوظائف الدينية. كان هذا الإصلاحي يسعى من جهته الى ذات مسعى المثقف، فيعمد إلى إيجاد أشكال تضامن بديلة فيشترك مع أقرانه، بما فيهم غير المسلمين إلى تأسيس الجمعيات وانشاء الصحف(٦٩).

إن الدراسات التي تناولت ظروف نشأة المثقف والاصلاحي تميل عادة إلى وضع خط فاصل بين النموذجين. فعند شرابي ثمة قطيعة بين العلماني المسيحي والمجدد المسلم. وكذلك الأمر بالنسبة للعروي الذي يعتبر أن كلّاً من الشيخ

---

(٦٨) لائحة مفصلة بأسماء الصحف في عبد الرحمن الرافعي: عصر اسماعيل، الجزء الأول. دار المعارف بمصر (ط ٣) ١٩٨٢ ص ص ٢٤٧ - ٢٥١.

(٦٩) وجيه كوثراني: السلطة والمجتمع ص ١٣٤.

والليبرالي يمثلان استجابتين للغرب بطريقتين مختلفتين، عدا عن كونهما يعبران على التوالي عن مرحلتي الدولة المستعمرة والدولة المستقلة. واعتبر الجابري، مثل سواه، ان السلفي والليبرالي جرمان لا يلتقيان. وأن الثنائية التي يطرحانها قابلة إلى التمدد حتى الوقت الراهن.

والواقع ان الاصلاحية تمد جذورها في أصول معرفية، ليست من ذات النوع الذي ينهل منه المثقف الليبرالي. وتجد الاصلاحية أصولها في تيارين كبيرين: الأول عبرت عنه الوهابية باعتبارها استمرار للخط الحنبلي عبر ابن تيمية، ودعوتها هي العودة إلى السلف ونقد «التقليد» أي ما علق بالإسلام من تقاليد ليست منه. ونجد أن السلفية التي انطلقت من وسط الجزيرة العربية قد امتدت إلى الأطراف الاسلامية غير المدينية، ثم عادت لتترك أثرها في الأوساط المدينية. واحدى الأمثلة على انتعاش الحنبلية في الأوساط المدينية الكتاب الذي وضعه مفتي الحنابلة في دمشق محمد جميل الشطي وخصصه لأعيان القرن الثالث عشر الهجري معتمداً فيه على مصادر حنبلية. والتيار الآخر الذي أستقت منه الاصلاحية أسسها تقوم على إحياء علم الحديث في مصر منذ نهاية القرن الثامن عشر. ومن هنا يقع الدمج بين السلفية وبين المحدثين كما في رأي عبد الله العروي، الذي يقول: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء والمصلحين ضد المحافظين»[٧٠]. ونلاحظ هذا الاندفاع نحو كتب الحديث لدى ذوي الاتجاه الاصلاحي، يقول رشيد رضا الذي أخذ الحديث عن أساتذته في طرابلس: «ثم لم أعد أكتفي بتصحيح أي كتاب للحديث الذي فيه شبهة عندي حتى أراجع سنده. وما قاله علماء الجرح والتعديل فيه. وكنتُ أول من استحضر كتاب ميزان الاعتدال من الهند إلى طرابلس. وقد فتح لي الاشتغال بالحديث روايةً ودرايةً باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب»[٧١].

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن الاصلاحية أحيت علم الكلام في الداخل

(٧٠) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي ص ٣٠.
(٧١) شكيب أرسلان: رشيد رضا او اخاء اربعين سنة ص ٤٩.

والخارج. فالاصلاحية هي في الأصل دعوة إلى إصلاح الايمان من خلال توضيح حقيقة الدعوة الإسلامية. ومن هنا النزعة الكلامية التي تضمنتها مؤلفات أبرز المصلحين، مثل رسالة التوحيد لمحمد عبده والوحي المحمدي لرشيد رضا.

إن الصراع الذي خاضته السلفية، وورثه الاصلاحيون عنها، هو ضد الأجهزة الفقهية والطرق الصوفية، لأن هذه الطرق ابتعدت عن تعاليم الاسلام ومغزى التصوف حسب الحجج التي يسوقها رشيد رضا. وبالفعل فان التصوف المديني بدا عاجزاً تماماً عن رفع مستوى حياة المسلم وكذلك الأمر بالنسبة للأجهزة الفقهية. وفي هذا الصراع حققت السلفية ومن ثم الاصلاحية نجاحات، ومحى الاصلاحي صورة المتصوف أو الفقيه التقليدي. لقد وضع الاصلاحيون أنفسهم على مسافة من مؤسسات العلم الديني التقليدية كالأزهر والزيتونة، أو حاولوا اصلاحها. ونشأ تبعاً لذلك نموذج جديد «للعالم» يتمثل بالاصلاحي غير المرتبط بالجهاز الفقهي أو طرق التصوف. لكن الاصلاحية ورثت عن الفقهاء هم تنظيم الحياة الاسلامية. وأخذت عن المتصوفة حيويتهم في تنظيم الاتباع، ومن هنا ذهب الاصلاحيون إلى بلورة أشكال عمل ونشاط جديدة تمثل بحلقات الوعظ والارشاد، وفي إنشاء الجمعيات، وفي تأسيس الصحف والمدارس. واعتبر الاصلاحيون أن التربية، هي السبيل إلى رفع مستوى الأمةوتهذيبها. وهم يلتقون في ذلك مع كافة الاتجاهات الفكرية في نهاية القرن التاسع عشر. وانتشرت المدارس والمعاهد التي كان وراء انشائها سلسلة من المصلحين في مصر وسورية وغيرها من الأقاليم العربية والإسلامية.

خاضت الاصلاحية نوعين من الجدال أو الصراع، الأول أشرنا إليه وهو الصراع مع الأجهزة الفقهية والطرق الصوفية، وفي ذلك عبرت عن ميدانها الخاص بها وحققت نجاحاتها، أما النوع الآخر من الجدال فنجده في أعمال الأفغاني: **الرد على الدهريين** وفي **الرسالة الحميدية** لحسين الجسر التي تشتمل على رد على النشوئيين. في هذا الجدال تظهر عاهة الاصلاحية التي استخدمت المناهج الكلامية التقليدية لمجابهة العلم الحديث. ان العروي يشير في ملاحظة

نـافذة، كيف ان هؤلاء المصلحـين كانـوا ينتظرون الغـير حتى يحقق اكتشـافـاتـه العلميـة لننظر فيـما بعد مـدى مـطابقتهـا أو عـدم مـطابقتهـا لمبـادىء الايمـان. والاصلاحية في ذلك تخطىء في تحـديد منـطق أومفهوم العلم الحـديث الذي لا يعـطي تفسيرات كـاملة لكـل المظاهـر الـطبيعيـة، ولا يجيب عـلى الأسئلة التي يطرحها المؤمن[٧٢].

تميل الدراسات التي تتناول الاصـلاحيين، إلى اعتبـار الاصلاحيـة رد فعل على تدخل الغرب وأفكاره ونظرياته[٧٣]. ويؤدي ذلك إلى اهمال الأصول المعرفية التي تؤسس لـلاتجاه الاصـلاحي. كـما يؤدي ذلـك إلى اهمـال النجـاحـات التي حققتهـا الاصلاحيـة عـلى حسـاب الفقهـاء والمتصـوفـة. إن دراسـة ردود فعـل الاصلاحيين على الغرب وأفكاره اعتبرت نقـطة الارتكاز لـوضع الخط الفـاصل بين الاصلاحية والليبرالية وتبالغ الدراسات في قراءة الاتجاهات السيـاسية لـدى الاصلاحيين المسلمين والمثقفين الليبراليين مما يزيـد في تصور التبـاعد والانقسـام بينهما.

إن ما اعتبر انه يفرق بين المثقفين الليبراليين والاصـلاحيين المسلمـين، يبدو لنا هنا أنه يوحدهم.

نشأ المثقفون العلمانيون والاصلاحيون المسلمون في مـرحلة واحدة وظـروف متشابهة وهذا الظهور تلازم مع انكفاء الاجهزة التقليديـة التي ضمت في السابق العلماء من جهة والكتّاب من جهة اخرى. إن شخصية جديـدة تبرز عـلى سطح المجتمـع تتمثل بـالمثقف أو الإسلامي، ولا تقـدر هذه الشخصيـة على أن تحـدد دورها الاجتماعي أو أن تجد الأجهزة التي تضمها وتحدد لها وظيفتها. لقـد سعى هذا النموذج الجديد كما مرّ سابقاً، إلى إيجاد أشكاله الخاصة. وقد بلور المثقفون أو الاصلاحيون أشكال واحدة، من الحلقات إلى الجمعيات الأدبيـة أو السرية،

---

(٧٢) العروي: العرب والفكر التاريخي ص ٣١. انظر مقدمتنا للرسالـة الحميديـة، حسين الجسر: الرسالة الحميدية. جروس برس. طرابلس ١٩٨٦، ص ٣٥.

(٧٣) نجـد في تشارلـز آدامس وهاملتـون جب في مرجعـين مذكـورين سابقـين ميلاً لتقصي أصـول الاصلاحية؛ الميل الذي لا نجده لدى الدارسين العرب.

بالإضافة إلى نشر المجلات والصحف وتوزيعها وكسب الاتباع والمؤيدين.

إن نمو الأحزاب القومية والسياسية في مراحل لاحقة، يبدو بدوره نتاج لمجهود المثقفين العلمانية اما الحركات الدينية فإنها نتاج لمجهود الاصلاحيين. ومن حيث الشكل فإن الجمعية الأدبية كانت نواة بدائية لتضامن المثقفين والاصلاحيين، وهي في نفس الوقت النواة المبكرة للأحزاب والحركات السياسية والدينية. وما كان لهذا التطور ان يحصل لولا الفصل الذي أقامه المثقف العلماني بين الدين والدولة. فالتجمعات السياسية كما الأحزاب لاحقاً، تحل في وعي المثقف مكان الدولة غير المتحققة، أي مرحلة متوسطة بين نشدان الدولة النموذجية وبين تحققها. اما الإصلاحي فإنه يلحق الدين بالدولة، ويعتبر ان هدفه المنشود هو الدولة الاسلامية. ان ما يجمع الاصلاحي الى المثقف العلماني هو إيمانهما المشترك بأولوية الدولة وارتباطهما بها كهدف منشود مهما اختلف شكلها أو رسمها.

إن أهمية رسالة الكلم الثمان للمرصفي في كونها عالجت المصطلحات ذات الطابع السياسي، والتي كانت تشكل نقاط النقاش المشتركة التي تخترق كافة الاتجاهات على السواء.

V

كانت الصورة الآخذة بالارتسام للمثقف تتشكل من الاهتمامات التي يثيرها حوله: الدولة، السياسة، الوطن، الأمة، ويبدو المثقف مضغوطاً بالتطورات السياسية المتسارعة، في نفس الوقت الذي يندفع فيه إلى مواصلة انشغاله بأمور الأمة والوطن والدولة.

يواصل حوراني في كتابه سيرورة المثقف حتى نهاية خمسينات القرن الحالي. ويلاحظ بقوة انخراط المثقفين في سيرورة الدول الاقليمية واتساع النزعة القومية. وبالنسبة له فإن تبلور الأفكار القومية يعبر عن المسار المتواصل للجهود التي بذلها المثقفون الليبراليون في وسط القرن التاسع عشر. وكذلك فإن حركة الاصلاح الاسلامي قد تمت تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي، فأدت تدريجاً إلى تفسير جديد للمفاهيم الاسلامية بغية جعلها معادلةً للمبادىء الموجهة للفكر

الاوروبي في ذلك [٧٤]. وعند حوراني فإن فكر ونشاط المثقفين يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمو الافكار السياسية ومساهمته فيها. والصورة الممكنة الوحيدة للمثقف كما رسمها في مطلع الستينات هي صورة الليبرالي. وهو يلمح بشكل ثابت ظهور طبقة نخبة فكرية جديدة تماماً نتيجة لهذه التطورات التي شهدها المشرق سياسياً واجتماعياً وتضم هذه النخبة الفكرية التقنيين والموظفين والضباط والاخصائيين [٧٥].

ويعطي للنكبة ١٩٤٨ شأناً حاسماً في تطور الأفكار القومية وتعمقها. إنه يرقب من خلال ذلك تعمق الأفكار الليبرالية. إلا أنه يرقب أيضاً التوتر المفجع الذي أفضى إلى قيام الأحزاب ذات الطابع الراديكالي، كالبعث والاخوان المسلمين والشيوعية. وهي النتيجة الأخيرة للتطور الذي شهدته الليبرالية العربية خلال قرن من الزمن.

إن شرابي مثل حوراني فإن التطور الممكن للمثقف هو في اتجاهه صوب الليبرالية السياسية والعلمانية الفكرية والاجتماعية. وهو إذ يلحظ: التنوع المبدئي داخل حركة المثقفين العرب ومختلف اتجاهاتها السياسية [٧٦]. فيلاحظ من وجهة نظره اخفاق حركة الاصلاح عاجزة عن تحقيق علمنة منظمة للمعرفة، بسبب من انحباس الفكر في أفق الاعتبارات الدينية والسياسية [٧٧].

إن الإطار الذي يحدد رؤية حوراني وشرابي للمثقف هو المشرق القومي، أو سوريا الكبرى فالاتجاهات الفكرية ـ السياسية التي عبر عنها مثقفو المشرق في الستينات كانت تتجاهل الدول الاقليمية الآخذة في ترسيخها جذورها. وإذا استثنينا المثقفين المسيحيين في لبنان حسب حوراني [٧٨] وشرابي [٧٩]، فإن جميع

(٧٤) حوراني: الفكر العربي ص ٤١١.
(٧٥) حوراني: الفكر العربي ص ٤١٧.
(٧٦) شرابي: المثقفون العرب ص ١١١.
(٧٧) شرابي: المثقفون العرب ص ١٣٢.
(٧٨) حوراني: الفكر العربي ص ٤٢٥.
(٧٩) شرابي: المثقفون العرب ص ١٣٤.

المثقفين قد انضموا تحت سقف الفكرة القومية الواسعة بما في ذلك الشيوعيين الذين اعتبروا أنفسهم القوميين الحقيقيين[٨٠].

إن العروي يضيف، في الصورة التي يرسمها للمثقف، بعداً إضافياً وهو ارتهانه للدولة الاقليمية التي يسميها الدولة الوطنية. والواقع ان هذه الصورة مستمدة من التجارب المغربية الثلاث حيث التعارضات بين النماذج قابلة للقياس[٨١] على عكس الوضع في المشرق، حيث طغيان الفكرة القومية حجب رؤية التطور الواقعي للدولة الاقليمية في أذهان المثقفين. ان وجهة نظر هشام جعيط او عبد الله العروي، تعكس تفوق المثقف الغربي على أقرانه في المشرق ليس في الكم وإنما في نوع تحليله للحاضر والمستقبل.

إن المثقف الغربي الذي ينظر إلى المشرق، والمثقف المشرقي كما هو عليه راهناً (أي في السبعينات) كما يرتسم لدى العروي، ممزق بين أفق الدولة الوطنية الاقليمية الضيقة وبين الأفق القومي. إلا أن الاخفاق الفعلي للمثقف الليبرالي في تمثل مكتسبات الليبرالية وأهم مظاهرها عقلانية القرن الثامن عشر. ان تمثل مكتسبات الليبرالية ليس مسألة في اطار الفكر، بل في اطار السياسة والمجتمع. وهكذا فإن العروي يرمي بشكل غير مباشر مسؤولية انحطاط القيم السياسية وانحطاط ممارسات الدول. وبدل أن يحرر المثقف ما هو سياسي، وتحت ضغط تطورات العقد السابع من هذا القرن، فإن العروي يرسم له

(٨٠) حوراني: الفكر العربي ص ٤٣٠.

(٨١) بالإضافة إلى العروي، يمكن أن نلفت الانتباه إلى محاولة هشام جعيّط في كتابة «الشخصية والصيرورة العربية الاسلامية بالفرنسية» ـ باريس ١٩٧٤، وبالعربية دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٤. فبالإضافة إلى ملاحظاته حول تكون المثقف في كل من تونس والجزائر على حدة، فإنه يلقي نظرة متشائمة حول المشرق: «أما في المشرق، فقد توقف التقدم الذي طرأ في الماضي، بحيث صار يمكن اعتباره تقهقراً ثقافياً أكثر منه ركوداً أو التواء. يا له من تلعثم إذا ما قارنا حالة اليوم بالفوران الممتاز الذي ظهر في النصف الأول من القرن العشرين. لم يلقح الفكر في المشرق مباشرة بالثقافة الغربية، فآل ذلك إلى استيعاب مضطرب أو مغلوط لمكاسب الحداثة العالمية، كما ترتب عن ذلك نظرة لا تقل خطأ للتاريخ العربي القديم.. وبما أن شخصية المغرب متمزقة فعلاً، فقد أفرزت مسافة تجاه الذات، وهي بذلك حرّرت نظرتها إليها وهو الشرط الضروري لكل حقيقة» ص ٧.

مسؤولية مضاعفة. ان المثقف الموعود هو الماركسي الذي يعوض اخفاق الليبرالي في تمثل عقلانية القرن الثامن عشر. ان عبارات العروي لا تدع مجالاً للتأويل فهو إذ يعتبر: أن مشكلة النخبة في بلاد عرفت التبعية تندرج تحت مسألة أعم تتعلق بالمنطق السياسي[٨٢]، فإنه يدعو إلى تجاوز السلفية من جهة والانتقائية من جهة اخرى ليقول ان المثقف وليد ثقافة والثقافة ناتجة عن وعي وعن سياسة[٨٣]. إذا كانت النخب السياسة الحاكمة لا تملك مصلحة في العقلنة، فإن المثقف الثوري هو المطالب اليوم بتقديم البرنامج العام لتحديث العقل العربي وبالتالي المجتمع العربي[٨٤].

إذا كان شرابي وحوراني يقدمان من خلال دراستيهما صورة للمثقف كما كانت في الستينات: الحزبي والقومي المنخرط في شؤون السياسة، فإن صورة العروي عن هذا المثقف تترجم فشله، في استيعاب العقلانية الحديثة ويأمل في مثقف ماركسي ثوري يعوض اخفاقات الأجيال السابقة من المثقفين، أما الجابري فيبدو وكأنه قد وصل إلى الخاتمة في الثمانينات. فهو إذ يحلل خطاب هذا المثقف يصل إلى النتيجة التالية: «لم يستطع خطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية (أي ١٨٨٠ - ١٩٨٠) إعطاء مضمون واضح ومحدد لمشروع «النهضة» التي يبشر بها. لقد بقي هذا الخطاب يستقي تحديداته لـ «النهضة العربية» المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من الاحساس بالفارق.. ولم يستطع نفس الخطاب، وطوال المائة سنة الماضية، التقدم ولو خطوة واحدة على طريقة صياغة «مشروع نهضة ثقافية» سواء على مستوى حلم مطابق أو على صعيد التخطيط العلمي، بل لقد ظل يَنُوسُ بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة «الأصالة والمعاصرة»[٨٥].

وإذا اعتبرنا، تبعاً لكلام الجابري، أن الخطاب يمثل صاحبه، فإن تجربة

---

(٨٢) العروي: العرب والفكر التاريخي. ص ١٣٧.
(٨٣) العروي: العرب والفكر التاريخي ص ١٨٥.
(٨٤) العروي: العرب والفكر التاريخي ص ١٩٦.
(٨٥) الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص ١٨٠.

المفكرين والمثقفين العرب قد انطوت على اخفاق، وحسب تعبيره: «لقد فشل العقل العربي، إذن، في بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية»[٨٦].

ومن الجلي بأن الجابري يربط نجاح أو فشل المثقف العربي بإيجاد مشروع للنهضة مطابق. ان هذا الفشل هو نتيجة لقياس الحاضر على الشاهد تبعاً لآلية القياس الفقهي. أما من الناحية الواقعية فإن الخطاب النهضوي ما كان ليعبر عن اخفاق لو تحققت مشاريعه أو دعوته إلى: الوحدة والتحرير وبناء الدولة القوية. إن فشل المجتمع السياسي يحمل للمثقف، كأنه المسؤول عن ضياع فلسطين والهزائم المتلاحقة وفشل التنمية.

يدعو الجابري في النتيجة إلى «مثقف نقدي» وإلى نقد العقل العربي مما يطرح مشروعاً مغايراً بشكل تام. وهذه الدعوة تستدعي قطيعة، من ذات نوع القطيعة التي أدت إلى ظهور المثقف العربي.

* * *

يبدو ظهور المثقف وكذلك الاصلاحي، وكأنه نتيجة لانكفاء العلماء وانهيار حرفة الكتّاب وعدم استيعاب أجهزة الدولة لأولئك المتعلمين وحملة الأقلام. إن الميزة التكوينية للمثقف هي في كونه جعل الدولة أفقه، وحين لم تستخدمه أو تستوعبه أجهزة الدولة، فإن تفكيره وعمله كان يدور في الأفق السياسي وأفق الدولة. وبهذا المعنى فإن الثقافي قد ارتهن للسياسي.

إن القول بضرورة فك ارتباط المثقف عن السياسة يبدو مستهجناً، ولكن وجهة الاستهجان لا يقع في الدعوة إلى عزل الثقافي عما هو سياسي، بقدر ما تناقض هذه الدعوة الأسس البنيوية للمثقف العربي الراهن الذي ينتمي في جذوره إلى نهاية القرن التاسع عشر واشكالياته. إن تخيل مثقف غير مرهون لمبدأ الدولة هو رهن بقطيعة لا يمكن لأي دعوة أن تستبقيها.

---

(٨٦) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨١.



# فؤاد زكريا وجدالياته للظاهرة الإسلامية المعاصرة

الكسندر فلورس

يبرز فؤاد زكريا في العقدين الأخيرين من السنين باعتباره الأكثر شهرةً وظهوراً بين دُعاة العلمانية والمعاصرة بمصر. لكن علينا أن نلاحظ بدايةً أن العلمانية ليست النقطة المركزية في منظومته الفكرية، كما أنها ليست هدفه المباشر من وراء نقاشاته لظواهر «الصحوة الإسلامية» المعاصرة. وفؤاد زكريا مصريٌّ، شغل منصب أستاذٍ للفلسفة بجامعة القاهرة؛ وهو يشغل المنصب نفسه منذ عدة سنواتٍ بجامعة الكويت. لكنه كثير التردد على مصر، ومنشغلٌ دائماً بالنقاشات الفكرية والأيديولوجية هناك. واهتمامه الرئيس الدعوة للعقلنة والحداثة في الوطن العربي دونما تحفُّظ على غربية الأفكار العقلانية التي تغلغلت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة و «الغزو الفكري»[1]. وهدفُهُ من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاني الحديث في الحيوات الثقافية العربية، والدفاع عنه ضد الهجمات عليه في السنوات الأخيرة؛ بل وتوسيع نطاق انتشاره إن أمكن اعتقاداً منه أن ذلك هو الشرط الأول للتصدّي للمشكلات المعاصرة بالوطن العربي بالتحليل والإدراك والتحكم. لذا، فقد تعرّض كثيراً في العقدين

(١) فؤاد زكريا: «ويسألونك عن الأفكار المستوردة»؛ في مجلة العربي (الكويت)، ص ٢٣٩، أكتوبر ١٩٧٨، ص ٦ - ١١. ثم نشرها باسم: «المسلمون والأفكار المستوردة» في: الصحوة في ميزان العقل، بيروت ١٩٨٥، ص ١٩١ - ٢٠٠.

الأخيرين للأيديولوجيات المنتشرة في الوطن العربي بالنقد والتحليل بالنهج العقلاني الذي اعتبره النهج الحقيق بالاعتبار ضمن تيارات الفكر المعاصر[٢]. وفي هذا السياق تعرض منذ مطالع الثمانينات لأبعادٍ مختلفةٍ من وجوه «الظاهرة الإسلامية» بالنقد والرفض والهجوم. وهو يعني «بـ الظاهرة الإسلامية» أو «الصحوة الإسلامية» ذلك الظهور البارز للإسلام السياسي في العقدين الأخيرين، والذي كان من نتائجه بروز توجُّهاتٍ رافضة للغرب والثقافة الغربية، وصعود حركات داعية لتغيير الأوضاع الراهنة بالعنف. وقد انشغل بذلك في مقالاتٍ وجدالاتٍ جمع أكثرها في كتابين أصدرهما في السنوات الأخيرة[٣]. ويمكن تركيزُ أفكار فؤاد زكريا في هذا الصدد بمسألتين أساسيتين: الأولى اعتبار الظاهرة الإسلامية نتاجاً مباشراً للأوضاع الاجتماعية والثقافية المتردية في الوطن العربي والعالم الإسلامي. والثانية نقد وإدانة «مفاهيم معيَّنة» للإسلام سادت ضمن «الإسلام السياسي» في السنين الأخيرة.

## ١ ـ تحليل «الظاهرة الإسلامية» وتقويمها:

ينطلق زكريا في تحليله للظاهرة الإسلامية من مناقشة جدالية لمصطلح أو تعبير الصحوة واضعاً بالمقابل الواقع المتردّي الذي أنتج الظاهرة في نظره. فالواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي بالبلدان العربية والإسلامية شديد السوء بحيث سيطر اليأس على الفئات الشعبية وانعدم حِراكُها لمواجهة تلك الظروف والأوضاع. فما العلاقة بين «الصحوة» التي قامت في تلك البلدان المختلفة، وبين المهاجرين للغربين الأوروبي والأمريكي من تلك البلدان؟. يقول زكريا متابعاً إنّ الدعوات والأنظمة الليبرالية والاشتراكية لم تلق استجابةً كبيرةً بين جماهير البلدان العربية والإسلامية؛ ولذا اتجه مفكرون كثيرون في السنوات الأخيرة للبحث عن البدائل؛ وتوصل بعض هؤلاء إلى أن الإسلام هو الحلّ[٤].

---

(٢) على سبيل المثال؛ كتابه: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة ١٩٧٥.

(٣) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، بيروت ١٩٨٥؛ والحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة ١٩٨٦.

(٤) الصحوة، ص ١٦ ـ ١٨.

ولا يُعتبر ذلك أمراً مستغرباً لكنه على أي حالٍ مؤسفٌ من حيث النتائج. فالتصورات الإسلامية التي ظهرت كبدائل رجعيةً ومتخلفةً في أكثرها رغم دعاواها العريضة: فالذين ينشرون هذا الفكر ويعتبرونه صحوةً ويقظةً يدعون في الحقيقة إلى الغفوة والغفلة والسُبات[٥]. والمفكرون والحركات الذين يدعون لخليطٍ من الأفكار والسياسات الثقافية والسياسية تحت اسم الإسلام، ويحصلون على شعبيةٍ مؤقتةٍ مفهومة العِلَل؛ يخدعون في الحقيقة أنفسهم أحياناً، وجمهورهم في كلّ الأحيان. ورغم أن أكثر الدعاة رجعيون ومحرِّضون؛ فإنّ المؤسِف ـ في نظر زكريا ـ أن بعض المفكرين الجادّين في الأساس ينفتحون على الصحوة وأفكارها لكي يحصلوا على جمهورٍ لكتاباتهم. لذا، لا بُدّ من البحث عن مقاييس من أجل التحليل والتحديد والتمييز بين الأفكار والدعوات التي تُحدثُ صحوةً فعلاً؛ وتلك التي تهدف إلى ردّ الناس إلى الوراء، وإسكارهم بأحلامٍ وأوهامٍ تحول دون تصدّيهم الجادّ للتخلُّف والاستبداد والرجعية في الثقافة والسياسة فلا يصحون إلاّ بعد فوات الأوان[٦]. المقياس الذي يضعُهُ زكريا في الواجهة: تحليل الواقع السائد وتقويمه. فهناك في الواقع الدعوة إلى سيطرة الدين على سائر مناحي الحياة؛ وهو توجُّهُ الإسلاميين الرئيسي. وهذه الدعوى موجودةٌ في كلّ الأديان ولا ينفردُ بها الإسلام. لكنّ هذه الدعوى تصطدم بوقائع الحياة التي تملك قوانينها الخاصة المعروفة، والتي تنحّي الأوهام أيّاً كان مصدرها. لقد كان ذلك في أوروبا المسيحية وأدّى في المحصّلة النهائية إلى ظهور العلمانية. وما تزال الدعوى موجودة بالغرب لكن احتياجات الحياة البشرية تخلُقُ توازُناً يقلّل من تأثيرها. ويصدق هذا على عالم الإسلام؛ لكنّ هذا التوازُن يختلُّ في أوقات الأزمات. فقد كانت الدعوة لسيطرة الدين موجودةً في عالم الإسلام طوال القرن العشرين؛ لكن في ضوء التراجع المتأزّم على المستويات كلّها في هذا العالم منذ السبعينات علا صوتُ دعاوى الإسلاميين في سائر أنحاء العالم الإسلامي[٧]. ولذا، فإن فؤاد زكريا يرى أنه لا علاج لهذه السطوة الظاهرة

---

(٥) ص ١٩.

(٦) ص ٢٠.

(٧) ص ٣١.

لأيديولوجيات الإسلام السياسي في الوطن العربي اليوم إلّا بالتقدم الثقافي والاجتماعي[٨]. والظاهرتان السلبيتان الرئيسيتان في الصحوة هما في نظر زكريا: انتشار الأفكار الظلامية، وتكاثر أتباع الحركات السياسية الإسلامية[٩] لكن ما دامت أفكار الإسلاميين وتحركاتهم أقلّ عقلانيةً وتقدماً من أفكار وتحركات الليبراليين والاشتراكيين السابقة؛ فكيف يمكن تفسيرُ ذلك الإقبال الشعبي الظاهر عليها وعليهم؟!. على ذلك يجيب زكريا بشكلٍ عامٍّ وبضربةٍ واحدةٍ: الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة هي من السوء بحيث يُعْرِضُ الناس عنها مرةً واحدةً. ولأن الأفق مسدود، والثقافة السائدة منخفضة المستوى؛ فإنّ الناس اتّجهوا إلى «القديم المألوف» الذي يتبدّى في رداء الدين[١٠]. أما المستوى الثقافي والفكري المنخفض بمصر على الخصوص، والذي يُلجىءُ الناسَ إلى الدين بمصر خاصة فَيُرْجِعُه فؤاد زكريا إلى التضييق والاستبداد الذي ساد بمصر بعد ثورة العام ١٩٥٢. فقد أصرّ نظام حكم جمال عبد الناصر على نشر حقيقةٍ واحدةٍ سلطويةٍ كما هي طبائع الأنظمة العسكرية غير الديمقراطية[١١]. وهكذا اعتاد الشبّانُ تَلَقّي توجيهاتٍ وأوامر من فوق، ونسوا أو أُرغموا على تناسي النقاشات والشكوك والتفكير المستقلّ[١٢]. وبذلك مهّد عبد الناصر دون أن يدري لسيطرة الإسلاميين على الجماهير لأنهم يأتون باعتبارهم ممثّلين لحقيقةٍ إلهية هي أولى بالطاعة والسماع من مقالة إنسانٍ مهما بلغت قياديّته[١٣]. إنّ أهل الفكر والرأي مكلفون اليوم أن يثيروا نقاشاً مفتوحاً وقوياً أياً كانت العواقب للإنهاض من الغفوة والغفلة قبل فوات الأوان إذ إن الرهان كبيرٌ. إنه رهانٌ على استمرار المجتمع وتقدمه أو تهدُّده واستمراره في الجمود[١٤].

---

(٨) ص ٣١.
(٩) ص ٣٦.
(١٠) ص ٣٦ وما بعدها.
(١١) ص ٣٤ وما بعدها؛ والحقيقة والوهم، ص ١٥.
(١٢) الحقيقة والوهم، ص ١٧ وما بعدها.
(١٣) ص ١٣٦ وما بعدها.
(١٤) ص ١٦ ـ ٢٠، ١١٩ ـ ١٢٥.

## ٢ ـ نقد أفكار الإسلاميين:

يأخذ فؤاد زكريا على الإسلاميين اهتمامهم المبالَغ فيه بالشكليات والتفاصيل الطقوسية، والمظاهر مهملين أو متجاهلين المضامين التي تهبُ الأشياء معناها. فعندما يُسأل الإسلاميون عن العدالة الاجتماعية؛ فإنهم يستشهدون بنصوصٍ من القرآن والسنة دون أن يهتموا كثيراً بكيفية تحقيق تلك المبادىء في الواقع(١٥). لكنهم شديدو الاهتمام بطرائق اللباس، وكيفية تربية اللحى والشوارب وقصّ الأظافر، وحجاب المرأة، والانفصال التامّ بين الجنسين: في الطقوسيات يقولون ويفعلون الكثير، وفي المشاكل الواقعية للمجتمع ليس لديهم الكثير ليقولوه أو ليفعلوه(١٦). ويُرجِعُ فؤاد زكريا عدمِ وجود برنامجٍ اجتماعي لدى الإسلاميين إلى أنهم لا يهتمون كثيراً بالمجتمع ككلٍ شامل. كُلُّ همّهم الفرد وتربيته، وخَلْق الفرد المسلم المثالي. ويؤدي ذلك في نظرهم أوتوماتيكياً إلى إصلاح المجتمع ككل. ويرى زكريا أنّ «الاجتماع البشري» أو «المجتمع» يملك قوانين معينة للتطور تختلف عن إرادات الأفراد وتصرفاتهم وليست انعكاساً أوتوماتيكياً لها. فلا بُدّ من البدء بعكس ذلك أي من المجتمع إلى الفرد. ويتطلبُ هذا برنامجاً اجتماعياً.

وليس هناك «مذهب جماهيري» يستطيع اليوم أن يبقى، ويدّعي تمثيل شيءٍ في المجتمع بدون برنامجٍ تغييري لذلك المجتمع يُخْرِجُهُ من التخلّف والاستغلال والتبعية؛ حتى لو كان ذلك الحزب أو المذهب يرى التركيز على الفرد وليس على المجتمع(١٧).

ويدعو أكثر الإسلاميين؛ وليس المتطرفون منهم فقط؛ إلى تطبيق الشريعة. وقد ناقش زكريا هذه الدعوة أكثر من مرةٍ، والملاحظ أن نقاد هذه الدعوة من غير الإسلاميين؛ لا يرفضون تطبيق الشريعة بالمطلق؛ بل يربطون ذلك بشروطٍ

(١٥) ص ٨ وما بعدها.
(١٦) الصحوة، ص ٢٠ ـ ٢٦.
(١٧) ص ٢٩.

وظروفٍ؛ وهو ما يفعله فؤاد زكريا أيضاً. فهو يذكر عن الإسلاميين قولهم إنهم يريدون تطبيق الشريعة لأنها أمرٌ إلهيٌّ لا يستطيع المسلم أن يخرج عليه أو يُقر الخروج عليه. كما أنّ «القوانين الوضعية» المطبَّقة في العالم الإسلامي لم تجلب أموراً إيجابيةً كثيرةً للمسلمين؛ لمخالفتها لعقائدهم وأعرافهم ودينهم في كثيرٍ من تفاصيلها[١٨]. ويبدأ زكريا النقاش بالقول إنه غير صحيح أن الخيار هو بين «القانون الإلهي» و«القانون الوضعي». ولا يشكك فؤاد زكريا في الأصل الإلهي للشريعة؛ لكنه يقول إن ما يُراد تطبيقُهُ ليس الشريعة نفسها إذ ذلك غير ممكنٍ بل أفهام شُرّاحها ومفسريها عبر العصور. وبذلك، فإن النزعات الإنسانية بضعفها وأخطائها ووجُوهُ صوابها وزللها تدخُلُ في تلك الأفهام. فليست السلطة السياسية، وليس الفقه الإسلامي؛ في التاريخ الإسلامي؛ إلهيين. بيد أن ما يجعلُ «السلطة السياسية الإسلامية» و«الفقه الإسلامي» غير مقبولين بالنسبة للإنسان المعاصر؛ هو أنهما رغم إنسانيتهما؛ فإنه يُدَّعى لهما العصمة، ويقال إنهما يستعصيان على التصحيح والإصلاح[١٩]. وينقد زكريا إدعاء الإسلاميين أنّ أوامر «الشريعة» ونواهيها صالحةٌ لكلّ زمان ومكان. فالمجتمع يتغير تغيراً سريعاً اليوم، وتتعدّل تبعاً لذلك القوانين والتشريعات؛ فكيف يمكن الاستمرار في ظلّ قانونٍ واحدٍ بحجة أن أصله إلهي؟!. لذا، يرى زكريا أن الحديث عن «ثوابت» في الشريعة ينبغي أن ينصبّ على المبادىء العامة أو الفلسفة الكبرى للتشريع على أن تكون التفاصيل محلَّ اجتهادٍ ومراجعةٍ دائمين كما كان عليه الحال في التاريخ الإسلامي. بيد أن زكريا يلاحظ أن كثيراً من الإسلاميين يعتبرون كلّ تصرفٍ داخل الفلسفة الكبرى للشريعة تصرفاً إنسانياً غير مقبول[٢٠].

ويعالج فؤاد زكريا «مسألة تطبيق الشريعة» في مقالة أخرى فيقول إضافة

---

(١٨) الحقيقة والوهم، ص ١٤٢ وما بعدها.

(١٩) الصحوة، ص ٣٣ وما بعدها؛ والحقيقة والوهم، ص ١١ وما بعدها، ١٤٣ وما بعدها، ١٤٧ وما بعدها.

(٢٠) الصحوة، ص ٣٢ وما بعدها، والحقيقة والوهم، ص ١٢ ـ ١٤، ١٤٤.

إلى مـا ذكرنـاه عنه في السـطور السابقـة[٢١]: كيف يتصور الإسـلاميـون تـطبيق الشريعـة؟ هل سيقتصر ذلـك على الحـدود الموجـودة في القرآن أم أنـه سيشمـل جـوانب ومجالاتٍ أخـرى؟ وهل سيكـون التطبيق فـورياً أم أنـه سيكون متعلقـاً بـظروفٍ وشروطٍ تتحقق تدريجيـاً؟ ورغم أن الإسلاميـين يقـولـون إن الشريعـة شاملة لمجالات الحيـاة كلها لكن الجـدل يدور دائـماً حول الحـدود. أما بـالنسبة للحدود فإن هناك وجهتي نظر في أوساطهم. هناك وجهـة نظرٍ تقـول إنّ الحدود ينبغي أن تُطبَّق فوراً لإصلاح الأحوال. وهنـاك وجهة نـظرٍ تقول إنـه لا بُدّ من تحقيق شروطٍ وظـروفٍ اجتماعيـةٍ وسياسيـةٍ قبل الإقـدام على التـطبيق. ويوافق زكريا القائلين بالتأجيل والتدريج بسبب الظروف الاجتماعية السيئة لدى غالبيـة الشعوب الإسلامية بحيث لا يتحقق الحد الأدنى للعيش لدى نسبةٍ مئـويةٍ كبيـرةٍ منهم؛ فكيف يمكن تـطبيقُ الحدود عليهم؟![٢٢]. فـإذا سلّمنا بضرورة التـأجيـل لتتحسّن أوضـاع الناس؛ فـإنّ معنى ذلـك أن أوضـاع النـاس يمكن أن تتحسن بدون تطبيق الشريعة أو قبل التطبيق[٢٣]. لكننا نلاحظ هنا أن الإسلاميين يكون عليهم أن يوافقوا على «إلزامات» فؤاد زكريا كلّها ليصلوا إلى النتيجـة التي وصل إليها؛ وهذا غير مرجَّح.

### ٣ ـ فؤاد زكريا وحسن حنفي:

نـاقش فؤاد زكريـا أفكار الإسـلاميين الحـزبيين المتـطرفـين، وطـرائقهم في التصرف ودوافعهم في سلسلةٍ من المقـالات التي كتبهـا رداً عــلى حسن حنفي. وكان الدكتور حسن حنفي قد كتب سلسلةً من المقالات بلغت خمسة عشر مقالاً بجـريدة الـوطن الكويتيـة عام ١٩٨٢ انشغلت بقـراءة وقائـع التحقيقـات مـع «حركة الجهاد» المتطرفـة التي قتل بعضُ أعضـائها الـرئيس أنور السـادات في ٦

(٢١) فؤاد زكريا: «تطبيق الشريعة الإسلامية ـ محاولة للفهم»؛ في: جريدة الأهرام، ١٢ أغسطس ١٩٨٥. وأعيد نشرها في: الحقيقة والوهم، ص ١٤١ ـ ١٥٥.

(٢٢) الحقيقة والوهم، ص ١٥٠ ـ ١٥٤.

(٢٣) ص ١٥٤.

أكتوبر ١٩٨١ . وقد أتاحت لزكريا فرصة نقاشه لحسن حنفي أن يُناقش أفكار الجماعات الإسلامية المتطرفة. كما أنه اعتبر طرائق حسن حنفي في الانفتاح على هذه الجماعات ظاهرةً وليست عمل فردٍ؛ ولذلك فهي تستحق النقاش والجدل. وحسن حنفي هو أستاذٌ مصريٌّ للفلسفة مثل فؤاد زكريا يبدو عميق المعرفة بالفكر الفلسفي الغربي الحديث. وهو في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي؛ معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في مذهبه التجديدي. وتدفعُهُ نزعته التغييرية التجديدية القوية إلى التأرجُح بين النقد الجذري للتراث الموروث، والتقريظ المبالغ لموروثات ذاك التُّراث المتجلّي في نظره في الإسلام السياسي المعاصر[٢٤]. وهذا التأرجح ملحوظٌ في مقالاته التي يجادله من أجلها فؤاد زكريا. وكما سبق أن قلنا فإن موضوع مقالات حنفي هو «الجماعات الإسلامية» وحركة الجهاد على الخصوص. وهو ينقد جماعة الجهاد في عدة نقاط. من ذلك: هياجهم وبعدهم عن العقلانية، والنصّيّة المتطرفة، وتكفير المجتمع، والدعوة إلى تطبيق الحدود مباشرة. لكنه من جهةٍ ثانيةٍ يضع كلَّ آماله التغييرية المستقبلية في هذه الجماعات بالذات لأنّ كلّ المناهج والمحاولات والأحزاب الأُخرى قد فشلت في نظره. وهكذا يبدو التناقُض واضحاً في موقف حنفي من هذه الجماعات. وهذا التناقض هو منطلقُ فؤاد زكريا لمجادلته ونقضه. على أنه يتناول بعد ذلك موضوعاتٍ مختلفةً بالبحث والمجادلة والتقويم من مثل موقف الجماعات الإسلامية الجديدة من علماء الأزهر، وتاريخ جماعة الإخوان المسلمين ومستقبل تلك الجماعة، وأفكار الجماعات المتطرفة؛ والدور الذي يسندُهُ إليهم حسن حنفي في التغيير المستقبلي. وتبلغ جدالية فؤاد زكريا الذروة في قراءته وقراءة حسن حنفي لدوافع وأهداف قَتَلة الرئيس السادات. إذ كان حسن حنفي قد رأى على الرغم من كلّ السلبيات ـ أن حركة الجهاد تقدمت على سائر الحركات الإسلامية بلجوئها بل اندفاعها نحو الفعل الكبير: قتل الرئيس السادات. وهو يرى أنّ ذلك «الفعل

---

(٢٤) قارن بقراءة «نقدية» لعمل حسن حنفي الفلسفي، ناهض حتّار: التراث، الغرب، الثورة: بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، عمان ١٩٨٦.

الوطني الكبير» يأتي في سياق النهوض الوطني الكبير رداً على تراجعات السلطة السياسية في مصر بدءًا باضطرابات يناير عام ١٩٧٧، ومبادرة السادات للسلام مع إسرائيل بالتحالُف مع الولايات المتحدة، وقوانين الطوارىء الدكتاتورية، وإلجاء الشاه لمصر عام ١٩٧٩. ويتابع حسن حنفي إن هذا الاتجاه لقتل السادات يعود إلى العام ١٩٧٨، وتلعب فيه عوامل أخرى داخلية دوراً بارزاً أيضاً من مثل الفَسَاد الداخلي المستشري، والنفاق الديني الفاضح الذي كان يتظاهر به السادات[٢٥].

يرى فؤاد زكريا أن هذا الفهم من جانب حسن حنفي لقتل الرئيس السادات غير صحيح على الإطلاق. فالسبب المباشر لإقدام جماعة الجهاد على قتله هو فتوى ابن تيمية (حوالي العام ١٣٠٠ م) بشأن التتار. فقد رأى مفكّرو جماعة الجهاد أنّ فتوى ابن تيمية تنطبق على السادات. وحذافير تلك الفتوى أن التتار رغم ادعائهم الإسلام كفّارٌ يجب قتالهم في الحقيقة لأنهم لا يطبقون الشريعة، ويقاتلون المسلمين (الدولة المملوكية)، ويرتكبون كل الكبائر والمعاصي. أما مصادقة السادات لإسرائيل فإنها لم تلعب دوراً في صرعهم له. فأعضاء الجماعة الذين حوكموا بعد قتل الرئيس يتحدثون بشكل عام عن تآمر اليهود على الإسلام؛ وعلى الهامش فقط. لقد أزعجهم إعلان السادات عن نياته الديمقراطية المعادية للإسلام في نظرهم؛ أكثر مما أزعجتهم قوانينه الاستثنائية أو قوانين الطوارىء. وهناك أسباب أخرى من مثل إصرار السادات على فصل الدين عن الدولة، وسنّ قانون جديد للأحوال الشخصية يعطي المرأة مزيداً من الحقوق[٢٦]. ويستشهد زكريا لآرائه هذه بأقوال أعضاء الجماعة في التحقيق معهم ومحاكمتهم، وبكتاب «الفريضة الغائبة» الذي ألّفه عبد السلام فرج كبرنامج للجماعة[٢٧]. ويعني هذا في نظر زكريا أنّ هؤلاء سطحيون، وضيّقو الأفق، ويعتبرون قضايا الجنس والمرأة قضايا رئيسية، ومتخلّفون فكرياً

---

(٢٥) هذا هو دليل حسن حنفي؛ كما عند زكريا في الحقيقة والوهم، ص ٧٧ ـ ٧٩.

(٢٦) الحقيقة والوهم، ص ٨١ ـ ٩١.

(٢٧) ص ٨٧.

وسلوكياً، ويستحقون الرثاء، ولا يشكّلون طليعـةً وطنيةً مستقبليـة[٢٨]. والنتيجة أن الكاتبين يختلفـان تماماً في تقويم مقتـل الرئيس السـادات. فيرى حنفي أنـه عمـلٌ وطنيٌ كبير، أعـاد روح مصر إليهـا، وصهـر المجتمـع كلّه ضمن الـتراث الإسلامي الكبير للعدالة والحرية والتقدم[٢٩]. فقد كان خالد الإسلامبولي ورفاقه طليعةً وطنيةً عبرت عن إجماعٍ وطنيٍ مستمر[٣٠]. أمّا زكـريا فينـاقض ذلك كله. فالنظرة الموضوعية الهادئـة ترشـدنا إلى أن هؤلاء لم يقتلوا السـادات لأنهم تأثـروا ببؤس الأكثرية بمصر، وظهور القطط السِمان، والفساد المستشري، وسُكنى مئات ألوف المصريين في المقـابر، وتـزوير الانتخـابات. بـل لأن السادات قـال بفصل الدين عن الدولة، ووعد بتطبيق الشريعة ولم يفعل. إنهم لم يقولوا كلمةً واحـدةً عن تحالف السادات مع المهيمنين الأميركان، وقالوا بتقـديم الصراع مع «العـدو الداخلي» على الصراع مع الصهيونية والاستعمار. وأُناسٌ هـذا عالمهم الفكـري، وهذه دوافعهم لاستخدام العنف؛ لا يمكن أن يمثّلوا روح مصر أو وطنية جماهـير الشعب[٣١]. ويتـابع زكـريا إنّ القـراءة المتأنيـة لمقـالات حسن حنفي، ولأقـوال متهمي الحركة تـوضح أن قتلهم للسـادات لم يكن من أجل الـظلم الاجتماعي، والدكتاتورية. إنّ حنفي يضعُ في أفواه أعضاء الجماعة أقوالاً وأفكاراً يرغب فيها هـو، وليست من مبـادئهم. فتصـويـره لهم يصـور رغبـاتـه لا رغبـات الحـركـة وأفكارها[٣٢].

ففؤاد زكريا، الذي يعتبر نفسه خصماً سياسياً للسادات وحكمه؛ لا يرى في قتل جماعة الجهاد له أية إيجابية لأنه حصل لأسبابٍ سخيفةٍ وخـاطئةٍ تمـاماً. بـل ومُنـاقضة لأهـداف الحركـة الـوطنيـة المصريـة التي قـاومت لسنـواتٍ إجـراءات السادات وقوانينه. فالسادات قُتِل ليس من أجـل سلبيات حكمـه الكثيرة؛ بـل

---

(٢٨) ص ٩١ وما بعدها.

(٢٩) قولٌ لحنفي؛ ورد عند زكريا في الحقيقة والوهم، ص ٨٠.

(٣٠) قولٌ لحنفي؛ في الحقيقة والوهم، ص ٩٣.

(٣١) الحقيقة والوهم، ص ٩٣ وما بعدها.

(٣٢) ص ٨١.

من أجـل الإيجابيـات القليلة التي تحققت أيـامـه بحكم الضرورة. ولـذا، فـإن بعض مفكـري المعارضـة الوطنيـة الـذين رأوا في حـركـة الجهـاد حليفـاً لهم في النضال الوطني مخـطئون تمـاماً لأن هؤلاء يتجهـون لضرب كل إنجـازات التقدم الوطني المصري فيما لو نجحوا في الوصول للسلطة(٣٣).

وكان حنفي قد رأى أن حركات الإسـلام السياسي تشكّـل بمصر المعارضـة التغيـيرية الـرئيسية. صحيـحٌ أن بعض وجوه تفكـيرها مـاضويـةٌ وضيّقة؛ لكن النضال وتجاربه سيُزيـل كل السلبيـات بدليـل أن هؤلاء استطاعـوا تحقيق هدفٍ وطني كبيرٍ بقتل السادات وهو مـا عجزت عنـه كل القـوى السياسيـة المعارضـة الأخرى. لذا، فهو يدعو في النهاية لناصريةٍ شعبيةٍ ذات عنـوان إسلامي تتـوحد في ظلها ونطاقها كل قوى المعارضة الوطنية(٣٤).

أمّا زكريا فيرى أن هذا لن يكون ممكناً بسبب الطبيعـة الفكريـة للحركـات الإسلامية. وهو يرى في كلام حسن حنفي تناقضاً كبيراً بـين عقلانيـةٍ تقدميـةٍ، وتبنٍّ لحركاتٍ غير عقلانية، وغير مستقبلية بسبب شعبيتها العارضة والمؤقتة(٣٥).

## ٤ ـ موقف فؤاد زكريا الفكري والسياسي:

تشير كُلُّ كتابات فؤاد زكريا بما في ذلك جدالياته ضد الحركات الإسلامية، والإسـلام السياسي، إلى مـوقفٍ فكريٍّ نهضـوي وليبرالي. وهـو ينـطلق في كـل نقاشاته من عقلانيةٍ واضحةٍ، ومفاهيم محدّدة يحكم بها على سـائر وجـوه التفكير والتصرف. ويتطرق أحياناً إلى همٍّ قوي بضرورة النهوض والتقدم والخـروج من التبعيـة. لكنه في ذلـك يعود دائـماً إلى نزعـةٍ رئيسية: تحليـل الأوضاع السيئـة، والأفكار «الظلامية» انطلاقاً من عقلانية بدهية أو منطقيـة. وهذا النهـج أو هذه النزعة تحكم رؤيته لحركات الإسلام السياسي وتصلُ بـه إلى الحكم عليها حكـماً سلبيـاً: فالقـول بالنهـج الإلهي الحـاكم للفكـر والتصرف لا يؤدي إلى التصرف

---

(٣٣) ص ٩٤ وما بعدها، ١٠٥ ـ ١٠٧.
(٣٤) في الحقيقة والوهم، ص ٩٥ ـ ١٠٠.
(٣٥) ص ١١٦.

العقلاني، ولا إلى التقدم الاجتماعي. فالمشكلة مشكلة وعي ينبغي تصحيحه أو استحداثه. وعلى هذا المستوى، فإنّ زكريا يعتبر الصراع صراعاً على الأفكار وفي عالمها. أفكار ظلامية وغير عقلانية، ينبغي أن نواجهها بأفكارٍ تنويريةٍ وعقلانية. وحتى عندما يناقش حركات الإسلام السياسي يناقشها على المستوى الفكري والأيديولوجي. وكذا الأمر بالنسبة للاشتراكية والليبرالية: صراعات أيديولوجيات، وفي عالم الأفكار الصحيحة أو الخاطئة[٣٦]. وهكذا، فإنّ فؤاد زكريا يناقش كل الفرقاء؛ وبخاصةٍ الإسلاميين على المستوى الفكري والأيديولوجي الذي هو اختصاصه هو. ويمكن القول إنه منطقي مع نفسه ما دام يناقش مضامين الأفكار والأيديولوجيات. بيد أن المشكلة أن الانطباع ينشأ أنه في مناقشته للظاهرة الإسلامية يعتبرها مجرد ظاهرةٍ فكريةٍ أو أيديولوجية ناجمة عن الوعي المتخلّف. أما الإسلام السياسي فإنه يقدّم نفسه في الحقيقة باعتباره ظاهرةً سياسية لا يمكن فهمها والحكم عليها إلا في سياقها الاجتماعي والسياسي. وهذا البُعْد بالذات يهمله فؤاد زكريا إهمالاً يكاد يكون تاماً. فهو لا يرى الحركات الإسلامية في سياقها الاجتماعي والسياسي الذي صدرت عنه، ولا يحكم على تصرفاتهم من ضمن السياق الاجتماعي والسياسي العامّ بل من وجهة نظرٍ ذاتيةٍ تتخذ أقوالهم كمصدرٍ وحيد للتحليل والحكم. وهكذا، فإنه لا يدرك الإسلام السياسي بكامل أبعاده، ويُفقد تحليلاته وجدالياته الكثير من قوتها وتأثيرها. ونقطة مقتل السادات تصلح مثلاً لذاتية تفكير فؤاد زكريا. ففي حين يكتشف حسن حنفي للحادثة أبعاداً وطنيةً ذات مغزى اجتماعي وسياسي؛ يذهب فؤاد زكريا إلى أن أسباباً فكرية ذاتية كانت وراء مقتل الرئيس. وبالوسع القول إن حنفي كان مخطئاً بتجاهل تصريحات وأقوال المناضلين أنفسهم. لكن موقف زكريا ليس أكثر صحةً وموضوعيةً عندما يقتصر فيه على إيراد أقوال أولئك وحدها. وبخاصة أن أقوال هؤلاء جاءت ضمن محاكمةٍ جنائيةٍ ربما أرادوا من ورائها التأثير في القضاة والجمهور على حدٍّ سواء. فلا شك أن الموقف الاجتماعي والسياسي والموقف الإسلامي الموروث من الطغيان والطغاة معاً كانا

---

(٣٦) الصحوة، ص ١٦ ـ ١٨.

وراء إقدام أولئك الشبان على قتل الرئيس. إن هذين السياقين معاً يعينان على فهم المسألة بشكل أكثر موضوعية وشمولية. وبدون ذلك لا يمكن فهم هذا «القياس الاستردادي» الذي أقامه الإسلاميون بين المغول وحكم السادات، ولماذا اختاروا ابن تيمية بالذات[٣٦]. فإذا لجأ الباحث إلى رؤية الأمر كله في نطاق «الوعي الثقافي» المنخفض[٣٧]؛ فإنه لن يقدم غير تفسيرٍ قاصرٍ يتجاهل الموقفين الاجتماعي والسياسي. لكن هذا بالذات هو ما يقوم به فؤاد زكريا هنا بالذات.

ولكي يكون واضحاً ما نقصدُهُ بقصور التفسير الذي يقدمه زكريا للظاهرة الإسلامية؛ نلتفتُ إلى ملاحظة اهتمام الإسلاميين بالمظاهر والشكليات، وحجاب النساء. فهو يرى أن ذلك ينمُّ عن سطحيةٍ ورجعيةٍ تنكر كل المستجدات التي لم تكن زمن السلف الصالح، بينما كان الأمر على غير ذلك في الثورة الإيرانية؛ إذ عنى التأكيد على الحجاب من ضمن ما عنى عودةً للهوية الوطنية، ومفارقةً للسفور الذي عنى رمزياً هيمنةً غربية ثقافية[٣٨]. فلماذا يكون ذلك صحيحاً بالنسبة للإسلاميين الإيرانيين، ولا يكون صحيحاً بالنسبة للإسلاميين المصريين وبخاصةٍ أنّ أولئك (أي الإيرانيين) يعلّلون اللجوء إلى الحجاب باتباع القرآن والسنة، كما يفعل المصريون؟!. إنه في الحالتين احتجاجٌ على الاستلاب الثقافي والديني السائد في الأوضاع الراهنة. وقد يختلف معهم المرء في أهمية ذلك أو جدواه؛ لكنْ لا جدال في أهميته الرمزية. ولكلِّ حضارةٍ رموزها وتعبيراتها التي قد تتخذ لبوساً دينياً كما في حالة الإسلاميين في الوطن

---

(٣٦ أ) قارن عن خلفيات مسألة المغول، وفتوى ابن تيمية، لدوروتيا كرافولسكي: السلطة والشرعية ـ دراسة في المأزق المغولي؛ بمجلة الاجتهاد م ٣/ ربيع ١٩٨٩، ص ص ١٠١ ـ ١٢٨.

(٣٧) هذه إشارة فقط إلى أن أسباب الظاهرة لا تكمن في المجال الفكري فقط. وانظر تفسيرين مختلفين للظاهرة؛ Gilles Kejel: The Prophet and Pharao, London 1985; Emmanual Sivan: Radical Islam, New Haven and London 1985.

(٣٨) الصحوة، ص ٢٥. وهذه مقالةٌ في الكتاب ترجع إلى العام ١٩٨١. لكن فؤاد زكريا اتخذ بعد ذلك موقفاً أكثر سلبيةً من الثورة الإيرانية. وانظر نقد تجاهل السياسي عند فؤاد زكريا؛ رضوان السيد: الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٨٦، ص ١٧٥ ـ ١٨١.

العربي. فالمشكلة في فهم زكريا هنا ليس في أنه لا يأخذ هذه المظاهر مأخذاً جدياً بل في أنه يأخذها مأخذاً حرفياً؛ فيوافق مؤقتاً على ذلك بالنسبة للإيرانيين، ولا يوافق بالنسبة للمصريين؛ دون أن يحاول فهم الأمر في سياقاته الشاملة.

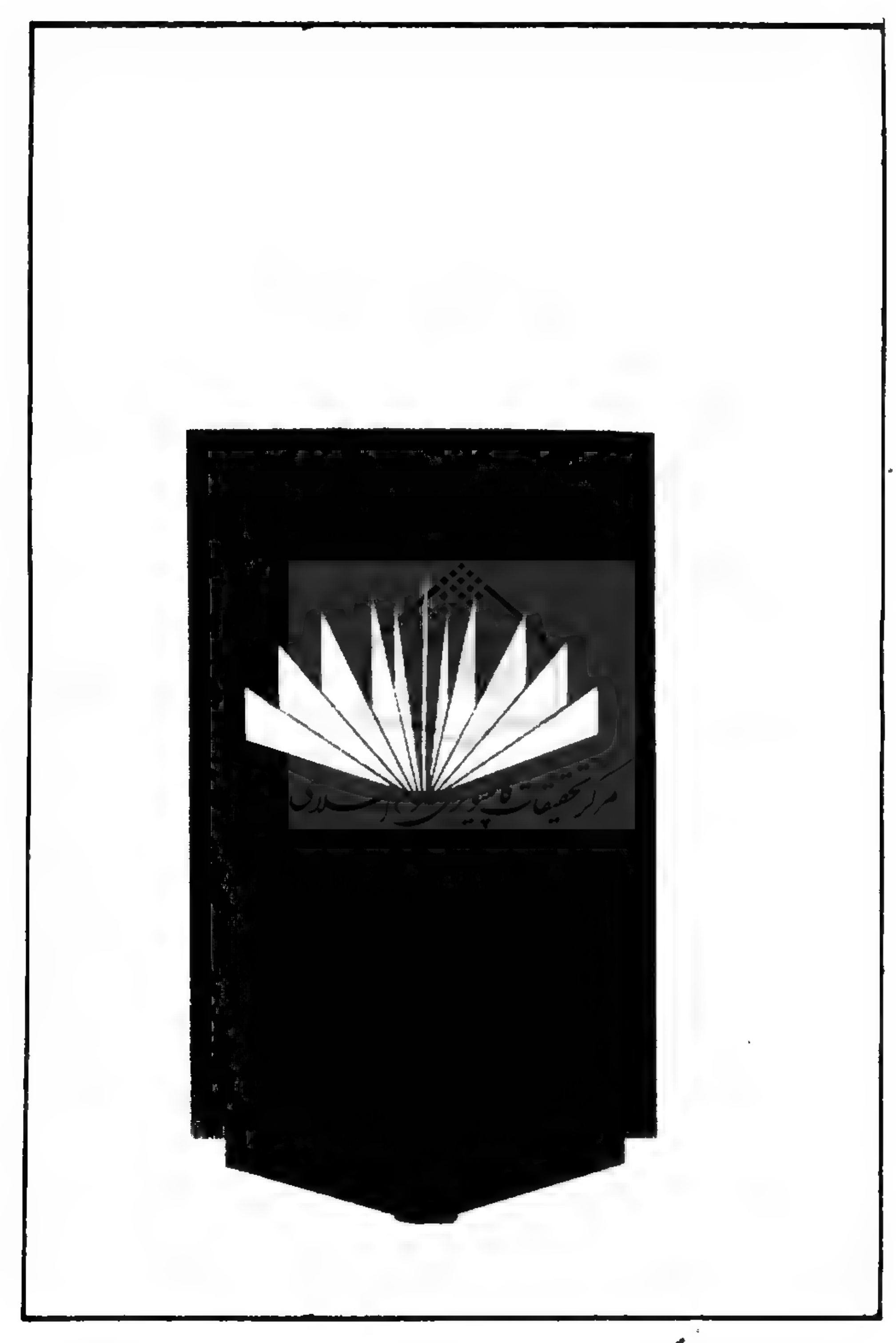
هكذا، فإن الفهم السائد لدى زكريا لأفكار الإسلاميين وحركاتهم هو فهمٌ ذاتيٌّ وحرفيٌّ وأيديولوجي. وهو يعتقد أنه بإثبات خطأ تلك الأفكار من الناحية العقلانية؛ يُثبت خطأ الإسلاميين وفشلهم. فبالنسبة لشعار تطبيق الشريعة يعتقد زكريا أنه بإثبات أنْ لا نهج إلهياً هناك، وأن تطبيق الحدود لن يحلّ المشكلات؛ يعتقد أنه حلَّ المشكلة، وسحب الريح من أشرعة الإسلاميين.

إنه لا يفهم الشعار المذكور على أنه جزءٌ من الصراع السياسي على طبيعة المجتمع وهويته؛ وبذلك يسلب عقلانيته ذاتها تأثيرها وإقناعها. ولا يعني هذا أنه لا يعرف السياقات الاجتماعية والسياسية لهذه الشعارات والرموز؛ بل إنه يذكرها ويرفضها حفاظاً على «الطابع الفكري» للنقاش والجدال[٣٩]. فهو يعتقد أن الجدل الفكري هو الكفيل بإحداث وعيٍ جديد نقدي، ولذلك يبقى في نطاقه، ويرى أن ذلك وحده هو مهمته كمفكِّر. صحيحٌ أنه يقدّم نصائح سياسية عملية لليسار في الصراع الدائر؛ لكنه يفعل ذلك نادراً، وبشكلٍ ثانوي[٤٠].

---

(٣٩) الحقيقة والوهم، ص ١١٥.

(٤٠) فؤاد زكريا: «اليسار والتيار الإسلامي»؛ في جريدة الأهالي، ٢٩ أبريل ١٩٨٧.




# مراجعات کتب



# العلماء في الدولة العثمانية منتصف القرن السابع عشر

## دراسة في كتاب «وقائع الفضلاء» لمحمد شيخي أفندي(*)

مراجعة رضوان السيد

I. كتب التراجم العثمانية: العمل الذي بين يدينا أُطروحةٌ للدكتوراه تحلّل سبعماية ترجمة ونيفاً من تراجم العلماء في كتاب «وقائع الفضلاء» لمحمد شيخي أفندي (١٠٨٧ - ١١٤٤ هـ). وأصل الكتاب في مجلّدين اثنين - ما لبث ولده أن أضاف إليهما ثالثاً بعد وفاة والده؛ وقال في مقدّمته إنّ الوالد كتب التراجم لكنه لم يملك الوقت لترتيبها وتبييضها. والمجلّدان الأولان مهديان للسلطان أحمد الثالث، والصدر الأعظم داماد إبراهيم باشا. وسارع ابنُ المؤلِّف إلى إهداء المجلّد الثالث للسلطان محمود الأول (١١٤٣ - ١١٦٨ هـ) وصدره الأعظم حكيم أوغلي علي باشا. وتبدأ كتب التراجم العثمانية بكتاب طاش كبري زادة المعروف باسم: الشقائق النُعمانية في علماء الدولة العثمانية. والتراجم التي يتضمّنُها للعلماء والقضاة والمشايخ تبدأُ مع مبتدأ الدولة، وتصل إلى منتصف عهد السلطان سليمان القانوني. وقد كتب طاش كبري زاده شقائقه بالعربية من ضمن الجنس الأدبي المعروف بأدب التراجم، والذي يملك تقاليد طويلةً وعريقةً بالعربية. ويأتي بعد الشقائق مباشرةً كتاب عاشق جلبي، ، بالعربية أيضاً، واسمه التذكرة عن الشعراء العثمانيين. وتصل التذكرة في تراجمها إلى عهد

---

(*) Ali Uğur: The Ottoman ‘Ulema in the Mid-Seventeenth Century: An Analysis of the Vakā'i 'ü'l-Fuzalā of Mehmed Seyhi Efendi. Berlin 1986. Klaus Schwarz Verlag, CXV + 593 p.

السلطان سليم الثاني، وتحتوي على ٤٢ ترجمةً، وقد اعتُبرت ذيلاً على الشقائق النُعمانية. وهناك متابعةٌ للتذكرة كتبها غزالي زاده. لكنّ الكتاب الذي اشتهر أكثر، واعتُبر ذيلاً للشقائق هو كتاب علي بن بالي المشهور بمِنِكْ علي والمسمّى: العِقْد المنظوم في تراجم علماء الروم، وهو بالعربية أيضاً. ويتضمن تراجم العلماء الذين تُوُفوّا بين ٩٦٨ و٩٩١ هـ، أي حتى عهد السلطان مُراد الثالث. على أنّ كتاب نوعي زاده عطائي المعروف بحدائق الحقائق اشتهر أكثر لدى الترك لأنه أول كتب التراجم بالتركية. وقد قلّد عطائي الأساليب العربية المتأخرة في البيان والبديع، وتعقيدات النثر الفنّي، كما فعل الشيء نفسه مجدي أفندي الذي قام بترجمة الشقائق النعمانية الى التركية، وانتهى من ذلك عام ٩٩٥ هـ. وقد اعتمد عطائي في الحدائق على ترجمة مجدي أفندي للشقائق أكثر مما اعتمد على الأصل العربي للشقائق. ويصل عطائي في تراجمه إلى العام ١٠٤٤ هـ/١٦٣٤ م تاريخ وفاته. أمّا ترتيبُ العمل فهو على الطبقات؛ لكنها ليست الطبقات المعروفة لدى المؤلّفين العرب؛ بل عهود السلاطين وينتهي بالطبقة السابعة عشرة في عهد السلطان مُراد الرابع. وذيَّل على عطائي عُشّاقي زاده إبراهيم أفندي تحت اسم ذيل الشقائق؛ بالتركية. وُلد عشاقي زاده عام ١٠٧٥ هـ. ودرس على والده الذي عُيِّن عام ١٠٩٠ هـ قاضياً بمكة المكرَّمة. وتولّى بعد ذلك مناصب تدريسٍ في مدارس مشهورة، كما تولّى القضاء في عدة مدن رئيسية. وقد انتهى من تأليف ذيله عام ١١١٤ هـ، وأهداه لشيخ الإسلام فيض الله أفندي. فلمّا توفّي شيخ الإسلام انتظر عُشّاقي زاده قليلاً ثم أهدى الكتاب للصدر الأعظم علي باشا (١١١٨ ـ ١١٢٢ هـ). وأتى كتاب محمد شيخي أفندي: وقائع الفضلاء بمثابة تكملةٍ لعمل عشّاقي زاده وإن يكن شديد الانتقاد له. ومحمد شيخي شأنه في ذلك شأن عشاقي زاده تولّى القضاء التدريسي في أنحاء الدولة، وتوفّي عام ١١٠٢ هـ عن خمسةٍ وستين عاماً. وقد رتّب عمله على الطبقات مثل سابقيه، مرتّبا التراجم داخلياً حسب تاريخ الوفاة، كما فعل سابقوه أيضاً. لكنه يتجاهل عشّاقي زاده، ويبدأ حيث انتهى عطائي في الطبقة السابعة عشرة وحتى الطبقة الثالثة والعشرين أيام السلطان

أحمد الثالث. لكنه بعكس سابقيه لا يكتفي بالترجمة للقضاة والشيوخ والدراويش، بل يذكر وفيات الوزراء والشعراء وكبار رجالات الدولة. ثم إنه يُورِد قوائم في آخر كلّ طبقة بأسماء شيوخ الإسلام، وكبار القضاة والإداريين، وكبار الوُلاة، وزعماء الإنكشارية، والقبودان. ويذكر علي أوجور أنّ أسلوب محمد شيخي شديد التعقيد والتكلّف، لكنّ عمله أكثر كتب التراجم دقةً وتنظيماً حتى أيامه.

**II. «العلمية» العثمانية منتصف القرن السابع عشر:** بالاستناد الى عشاقي زاده ومحمد شيخي أفندي يمكن القول إنّ النظام التعليمي العثماني منتصف القرن السابع عشر لم يكن قد استقرّ، كما أنّ هرميته لم تكن قد نُظّمت نهائياً. فقد كانت هناك **دار التعليم**، **ومكتب الصبيان**، لكنّ المعروف أنّ أبناء العلماء كانوا يتلقّون تعلمهم الأولي في منازل آبائهم. ثم تأتي المدرسة الأولى الرسمية حيث يدرس الصغير أو يستظهر المتون مثل حاشية الجرجاني، والتجريد لنصير الدين الطوسي، ومفاتيح العلوم للسكّاكي. وأدنى المدارس رتبة تلك المسمّاة: **حاشية تجريد**، **أو مفتاح**. بعدها يمضي التلميذ إلى مدارس أعلى إنْ كانت في بلدته أو مدينته، وإلاّ اضطُرَّ للذهاب الى اسطنبول. ولا يهتمُّ عشاقي زاده أو شيخي أفندي بذكر تفاصيل أنواع المدارس، واختلافات البرامج ربما اعتماداً على معرفة قرائهم بذلك. وربما أفاد هذا ـ بعكس ما يقول علي أوجور ـ أنّ النظام التعليمي كان معروفاً ومنظماً وشاملاً. في المدينة أو العاصمة يُلازمُ الطالب في الصحن أو السليمانية، ويتخرج بلقب دانشمند الذي يؤهّله للتعليم. لكنْ لا بُدّ من أن تكون له علاقةٌ خاصةٌ بأحد كبار العلماء، ممن تعلّم عندهم، ويعرفون كفاياته، بحيث يستطيع عند تقدّمه لمنصب معيّنٍ في التدريس أو القضاء أن يعتمد على «شهادتهم» له بالمُلازمة، وهذا هو المعنى الحقيقي للمُلازمة. وربما اقترب معناها من معنى الإجازة في المجال التعليمي العربي الإسلامي الكلاسيكي. ويعمل الطالب في العادة معيداً في المدرسة التي يتخرّجُ فيها. بيد أنّ مؤلّفات القرن السابع عشر تبدأُ بالحديث عن الفساد الذي داخل نظام المُلازمة، ونظام المُعيدين. إذ يقالُ في المصادر إنّ بعض التجّار المتمولين استطاعوا

الحصول على المُلازمة عن طريق الرشوة. كما أنّ السلطان تدخّل أحياناً لصالح بعض المقرّبين منه أو من أولاده. والفترة الواقعة بين التخرج في مدرسةٍ عليا، والحصول على المُلازمة تُسمّى نوبة أو انتساب الى. . وهناك إشارات أنّ المتخرّج الذي يحصُلُ على الملازمة يكون في أواخر العشرينات من عُمُرِه في العادة. ذلك أنّ عُشّاقي زاده، ومحمد شيخي يهتمان بذكر عُمُر الدانشمند المعينّ لمدرسة دُنيا أو لقضاء من الدرجة الثالثة: ابتدائي خارج، أو قطا. وإذا كان التدرُّج الأول يعتمد الى حدّ كبير على التحصيل العلمي، والمُلازمة، فإنّ الصعود في سُلّم العلمية يحتاج إلى أقرباء أقوياء، أو تقريب من جانب ذوي النفوذ. وكانت مراتب المدارس ومرتباتها منتصف القرن السابع عشر تتضمن الدرجات التالية:
١ ـ ابتدائي خارج. ٢ ـ حركة خارج. ٣ ـ ابتدائي داخل. ٤ ـ حركة داخل. ٥ ـ موصلة الصحن. ٦ ـ الصحن (٨ مدارس). والمرتب في كلٍّ من هذه المدارس يُقاربُ الخمسين أقجه؛ إذ لا يتلازمُ التقدم في الرتبة والتقدم في الراتب. ولا نملك الكثير من التفاصيل في هذا الشأن، لكنْ كان من المعلوم أنه كان لا بُد للعالم أن يمرّ بخمس مراتب تعليمية قبل الوصول إلى الصحن. وهكذا فإنّ موصلة الصحن تقع قبل الصحن مباشرةً. وبعد الوصول الى الصحن يرتفع الراتب الى ستين أقجة في مدارس السليمانية الخمس: ابتدائي ألتمشلي، حركة ألتمشلي، موصلة سليمانية (وخامس سليمانية)، سليمانية، دار الحديث بالسليمانية. ويذهب المدرِّس عادةً بعد دار الحديث للقضاء. لكن كانت هناك حالاتٌ عاد فيها قاضٍ للتدريس بدار الحديث، أو ذهب بعد دار الحديث للتدريس بمدرسةٍ أخرى سامية الرتبة والراتب.

وهناك وظائفُ أُخرى يمكن أن يقوم بها المدرِّس أثناء تدريسه مثل: إمامة السلطان أو الصدر الأعظم أو أحد كبار رجال الدولة. وفي مثل هذه الحالة يعمل مدرّساً أيضاً لِصِغار الرجل الذي يؤمّهُ. لكن كان هناك مدرّسون لصغار الأُمراء، وأبناء رجالات الدولة ممن لم يحصلوا على المُلازمة أحياناً. وهؤلاء عادةً من أقاليم تتكلم العربية مما يدلّ على حرص السلاطين والصدور ونقباء الأشراف على أن يتعلّم أولادُهُم العربية من متحدِّث بها وبخاصة حرصاً على

حُسْن نُطقهم للقرآن؛ وربّما من أجل ذلك تُطلق المصادرُ على بعض هؤلاء لقب حافظ إشارةً الى أنّ سبب استخدامه حفظُهُ للقرآن. ولا شكّ أنّ هؤلاء كانوا ذوي حظوةٍ وبخاصةٍ إذا صار الأمير الذي يدرّسونه سلطاناً. وذلك مثل وضع شيخ الإسلام فيض الله مع السلطان مصطفى الثاني. لكن مدرّسي الأمراء وأبناء الصدور ومشايخ الإسلام، كانوا في العادة مدرّسين في مدارس بالمدينة التي يُلازمون فيها الأطفال. وكان يمكن للمدرّسين حتى في المدارس الدنيا والمتوسّطة أن يُعيّنوا لمنصب «فتوى أميني» (= أمين الفتوى) في المدينة التي هم فيها. بيد أننا نرى قُضاة أيضاً عُيّنوا لهذا المنصب. وكان مُتاحاً للعالِم المدرّس الشابّ أن يتولّى منصب «التذكرجي» أي السكرتير الخاصّ لدى شيخ الإسلام أو أحد قاضيي العسكر. وهناك مناصب أُخرى تحت التذكرجي الظاهر أنّ المتولين لها لا بُدّ أن يكونوا قد نالوا حظاً من العلم الديني: المكتوبجي، والشريعتجي، والكتخدّا، والقسّام. وكان بوسع المدرّس بجانب التدريس أن يتولّى وظيفة مفتّش بأوقاف المدينة التي يدرِّسُ فيها أو بأوقاف الحرَمين. ومن بين الذين ترجم لهم شيخي هناك مدرِّس واحدٌ عُيِّنَ لرتبة قاضي عسكر مباشرةً. لكنّ هذا يُعتبر استثناءً لأنّ قاضي العسكر كان يُختارُ من بين القُضاة العاديين، وليس من بين المدرّسين.

وهناك حالاتٌ كان فيها مدرِّس المدرسة بإحدى المدن الإقليمية يُعيَّن في الوقت نفسه مفتياً بالمدينة. وكان هناك احتمالٌ في كلّ وقتٍ عند ما يبلُغُ المدرِّس إلى رتبة الصحن أن يُعينَّ للقَضاء. وتدلُّ المراسلات التي نشرها خليل إينالجك (في كتابه: الإمبراطورية العثمانية، ١٩٧٣) أنّ نظام التدريس، وطرائق التحول للقضاء؛ كُلُّ ذلك كان يجري على أحسن ما يُرام حتى مطالع القرن السابع عشر. لكنّ الفَساد، والتقريب، والرشوة؛ كُلُّ ذلك سُرعان ما انتشر وأثّر على استقامة النظام واستقراره. وفي العادة فإنّ مدرّس الصحن كان يحصُلُ على قضاءٍ من الدرجة الثانية أو الثالثة، أي في المدن غير الرئيسية بالإمبراطورية. أمّا مَنْ هم أعلى في مدارس الألتمشلي فإنهم كانوا يحصلون على قضاء في المدن الرئيسية بالإمبراطورية مثل حلب ومكة والمدينة والقدس الشريف وقونية

وبورصة. وكان على القضاة المعزولين أن ينتظروا التعيين بالقضاء مرةً أُخرى. وكان المفترض أن يتقاضوا منحاً ماليةً حتى في حال عزلهم؛ لكنّ المبالغ لم تكن كبيرةً بحيث يتمكنون بواسطتها من الحفاظ على مستوى معيشتهم حتى التعيين المستجدّ. وكان القاضي بمجرد تعيينه ينتظر أن يصعد السُلّم إلى قضاء المدن الكبرى بحيث تأتي اسطنبول بعد مكة، فقاضي العسكر، ومشيخة الإسلام. وكان المنتظر من المعيَّن لقضاء المدن الكبرى أن يقصدها بنفسه، ولا يعيّن نائباً عنه. لذا فكثيراً ما نقرأُ عن وفاة المعيّن لقضاء مكة أو المدينة أو القدس أو اسطنبول؛ لأنّ هذه المراتب لم يكن يبلغها العلماء إلّا بعد أن يكونوا قد تقدموا في السنّ.

ونستطيع من متابعة تراجم شيخي أن نستنتج أنّ العلماء كانوا قد صاروا فئةً اجتماعيةً متميّزة. إذ إن ثلث العلماء المدروسين (٧٣٥ عالماً) كان آباؤهم من فئة العلماء أيضاً. وبعد القرن السابع عشر صارت المُلازمة الشديدة الصعوبة بالغة السهولة؛ فقد كان بعض كبار العلماء يمنحونها لصغارهم الذين يرثون فيما بعد مناصبهم. كما أنّ «فئة العلماء» كانت تؤكّد طبيعتها المتفرّدة بالتزاوج الداخلي، وبالدعم المتبادَل. ومما يلفت الانتباه أنّ هذه الاستمرارية كانت واضحةً لدى العلماء، وليس لدى الدراويش. إذ لا يُوردُ محمد شيخي غير ١٥ حالة ورث فيها الأبناء عن الآباء مشيخة الطريقة. وهناك حالاتٌ قليلةٌ حصل فيها أبناء تُجّار على المُلازمة وهم صغارٌ ربما عن طريق الرشوة. أمّا العسكريون فنادراً ما حصّل أولادهم رتبةً تعليمية مما يدلُّ على الدقة في التقسيم للعمل بين الفئات الاجتماعية آنذاك. فكاتب جلبي (=حاجي خليفة) الأديب المشهور لم يكن باستطاعته إدخال نفسه بين فئة العلماء لأنه لم يمرّ بنظام التدريس الضروري لذلك. وكان رجالاتُ التنظيم الديني الكبار، ذوي المصلحة في الحفاظ على الهرمية؛ هم حرّاس تلك الفئة من مثل شيخ الإسلام، وقاضيي العسكر. وفي الفترة التي درسها علي أوجور من خلال كتاب **وقائع الفضلاء** كانت الهرمية ما تزال شديدة الحيوية، كما كانت الفئة نفسها في حالة ازدهار. فقد بُنيت فيها ١١٢ مدرسة خارج جديدة. ومع ذلك فالواضح أنّ الأجيال الجديدة وخريجيها

كانوا أكثر من حاجات تلك المدارس بكثير. وهكذا فإنّ العلاقات والارتباطات والرشاوى كانت تلعب دوراً مهماً في إيصال المرء الى المنصب الذي يُفترَض أنه يستحقّه بعلمه. وكان منصب القضاء أخطر من منصب التدريس حتى في المدارس السامية المنزلة. فالذي يحتلّه كان في موقعٍ تتحدّدُ من خلاله رؤية الناس للعلماء وللدولة في الوقت نفسه ولذا فالتنافُسُ عليه كان أكبر، والرشاوى والعلاقات كانت أفعل. وكان القاضي الكبير يعيّن عادةً لسنةٍ واحدةٍ يكون همُّهُ خلالها جمع أكبر قدرٍ ممكنٍ من المال لاسترداد ما بذله، وللإعداد لمرحلة البطالة اللاحقة، والرشوة اللاحقة أيضاً.

وطبيعيّ أن يؤدّي ذلك كُلُّه على المدى الطويل الى التقليل من شأن التحصيل العلمي، والجهد العلمي، والصفات الشخصية الطيبة. فَسَواءٌ جدّ أم لا، يكون عليه لكي يصل الى مراتب عليا أن يدفع ويكرّر ذلك، ويقف على الأبواب، ويدخل في مجموعاتٍ حزبيةٍ من علماء الدين أو الإداريين. ونجدُ محمد شيخي يكرّر وصف العلماء المترجمين بأنهم كانوا حجةً في الفقه أو التفسير أو المعاني دون أن يكون لأكثرهم كتابٌ واحدٌ فيها يُزعَمُ أنهم حجةٌ فيه. ولم يكن للعلماء اهتمامٌ خارج حقلهم الضيّق بعلوم الحضارة الإسلامية الأخرى مثل الجغرافية والتراجم، وأدب السمر؛ الأمور التي اشتهر بها كاتب جلبي. وكان جُلُّ ما يفعله العالم أن يكتب حاشيةً أو تعليقاً أو شرحاً على نصّ مشهور. فرغم الازدهار الشكلي لفئة العلماء من حيث الأعداد، والمدارس، والأوقاف، والمناصب؛ فإنّ التراجع العلمي كان يُشْعِرُ بأنها مُقبلةٌ على تراجُعٍ شامل. وهذا هو السبب في أنّ إدارة الدولة استطاعت أن تستوعبها تماماً أو أنّ هذا هو ما يذهب إليه علي أوجور بناءً على مقارنةٍ قام بها بين مفهوم طاش كبري زاده وصاحب العقد المنظوم للعلم والعلماء، ومفاهيم كُلٍّ من عشّاقي زاده ومحمد شيخي.

بعد هذا يأتي الفصل الثالث، الذي يتضمَّنُ تحليلاً مجدولاً لسبعمائة ترجمةٍ ونيّف من تراجم وقائع الفضلاء البالغة حوالي الألفين. وتتضمن الترجمة أسماء المدارس التي تعلّم فيها العالم، والمناصب التي تولاّها على مرّ السنين، والمؤلّفات التي خلّفها إن كان قد ألّف.



# نزع الحجاب: تجارب الرحالة البريطانيين بمصر والعربية في القرن التاسع عشر (*)

مراجعة رضوان السيد

قدّم أولريك زون أبند لدراسته بنظرةٍ عامةٍ في ماهية الرؤية أو الرؤى لدى مختلف فئات الشعب تجاه المشرق في القرن التاسع عشر. وقد استنتج من عدة نصوصٍ في الصحافة، وأدب العامّة، وتصريحات السياسيين، وكتب المستشرقين؛ أنّ «الرؤية العلمية» للشرق وقضاياه في القرن التاسع عشر في ألمانيا وإنجلترا على الأقلّ، لم تكن تختلف كثيراً عن رؤية أو رؤى العامّة وصحافة الشارع. ومع ذلك فإنّ تقريراً لرحّالةٍ عالمٍ عن مصر، يختلف إلى حدٍّ كبير عن ملاحظاتٍ سريعةٍ لصحافيٍّ، أو انطباعات سائحٍ هاوٍ. لكن من جهة ثانية فإنّ التقارير والانطباعات عن المشاهدات، والكتب هدفُها تعريف القارىء البريطاني بالمفاهيم المألوفة لديه ـ بالشرق طبيعةً وناساً وتقاليد وعادات. لذلك فإنّ كتب الرحلة تعرِّفنا بالكاتب وثقافته بقدر ما تعرّفنا بالموضوع الذي يتحدّث عنه.

وقد قسّم المؤلِّفُ عمله إلى قسمين اثنين: تقارير أولئك الذين «عاشوا» الشرق كتجربة حياةٍ أغْنَتْ ثقافتهم وشخصيتهم ـ وتقارير أولئك الذين اعتبروا

(*) Ulrich Erker — Sonnabend: Das Lüften des Schleiers. Die Orienterfahrung britischer Reisender in Ägypten und Arabien. Ein Beitrag zum Reisebericht des 19. Jahrhunderts. Hildesheim/ Zürich/ New York 1987. 310p.

أنفُسهم سيّاحاً نظروا الى الشرق من جوانب غرائبية، وما اعتبروه مثيراً لاهتمام قُرّائهم. وهكذا سمّى المؤلّف الفريق الأول: فريق التجارب، والفريق الثاني: فريق النَظَر. وقد مثّل في آخِر كتابه للفريق الأول بالرّحالة والسياسي البريطاني المعروف ولفريد سكاون بلنت W.S.Blunt، وللفريق الثاني بالرّحالة السائح ر. ف. بيرتون R.F.Burton. أمّا بلنت فزار المشرق للمرة الأولى؛ بما في ذلك مصر عام ١٨٧٢، لكنها لم تترك لديه انطباعاً باقياً إلاّ عندما رجع إليها عام ١٨٧٥. وبمصر نشأ لديه انطباعٌ مُخيفٌ عن بؤس الفلاّحين، وضخامة الضرائب على عواتقهم بحيث اعتقد أنّ واجب بريطانيا الحضاري والإنساني أن تتدخّل لصالحهم. وقد دخل الى نجد المستقلّة، وزار أعراب أواسط الفُرات، ولاحظ ـ كما قال ـ الفرق بين العرب الأحرار الأصلاء (بنجد)، واولئك الذين «استعبدهم» التُرك وأفسدوهم وأذلّوهُم بأواسط الفرات وأسافله. وهكذا ازداد حماسه لتدخّل بريطانيٍّ يُنهي البؤس والعبودية بالمشرق. وقد عرض أفكاره هذه في كتابه: «مستقبل الإسلام» الذي تصوّر فيه للإسلام مستقبلاً زاهراً بالمشرق بحماية بريطانيا العُظمى. فالدولة العثمانيةُ ستسقط متهالكةً عاجزة. لكنّ الخلافة ستُعاد بمساعدة بريطانيا إلى مكّة لتصبح عربية كما كانت، وينتهي عهد القصور والخصيان والعبيد والفساد. بيد أنّ بلنت حتى في هذه المرحلة من تطوره الفكري، لم يكن استعمارياً عادياً. فهو يعتبر دور بريطانيا تجاه المسلمين دوراً حضارياً وإنسانياً، ويقول إنه من المستحيل إنقاذ المشرق عن طريق الاحتلال العسكري، فقد فعل ذلك العثمانيون فلم ينتج عن ذلك شيءٌ باقٍ. ومع ذلك، فإنّ «تدخلية بريطانية» بشكلٍ ما كانت مطلوبة لدى بلنت عام ١٨٧٦. ثم حدث الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢، وقاومه المصريون بشدة بدلاً من الترحيب به؛ فأيقظ ذلك وعياً لدى بلنت، وصار من ألدّ أعداء السيطرة العسكرية البريطانية وكبير دعاة الاستقلال الوطني المصري. وقد أصدر عام ١٨٩٥ م كتابه الشهير: التاريخ السري للاحتلال البريطاني لمصر ـ لكنه الى جانب إدانته الشديدة للسيطرة البريطانية كشف عن رؤيته الخاصة للمشرق ومصر. فقد قال إنه كان برفقة امرأته عندما زار مصر. وامرأته حفيدةٌ للورد

بايرون الشاعر العظيم المحبّ للحرية، والذي ساعد اليونان في نضالهم من أجل الاستقلال. فرُوْحُ الحرية، والدعوة إليها، هي التي تربطُه وامرأته بمصر. والأمْرُ نفسه يقوله عن زيارته لنجد محجّة الحرية وكعبتها العربية، الناجية من سيطرة الترك. إذ هناك تنتهي حياة التأمل العقلي، وحذلقات المثقّفين. فالبدو لا يفكّرون بالماضي ولا بالمستقبل، بل يعيشون في الحاضر وله(!).

واعتبار الحياة في الشرق مختلفةً تماماً عن الحياة في الغرب من حيث البطء والسرعة، والنشاط والكسل، والدقة المتناهية والمبالاة؛ كل ذلك يظهر عند الرّحالة السائح ر. ف. بيرتون في كتابه: «قصةٌ شخصيةٌ عن حجٍّ للمدينة ومكّة». فهو يقارن بين حياة «الكيف» العربية القائمة على القيلولة، والهدوء، والسلبية، واللامبالاة، والحياة الأوروبية المملوءة بالعمل والقلق والتوتّر والأزمات. فالشرقي «يستمتعُ بالحياة»؛ بينما يفهم الغربيُّ الحياة على أنها صراع وكفاحٌ من أجل نجاحٍ يأتي مخيِّباً للآمال، وسعادةٍ لا تأتي أبداً. ويتعدّى بيرتون هذه الملاحظات السريعة الى مقارنةٍ بين الحضارات أو تأمُّل في الحضارة الأوروبية في ضوء «خبرته وتجربته» بالمشرق أو في الحضارة المشرقية. يبدأ بيرتون خواطره «التأمُّليّة» في رحلته بين القاهرة والسويس عبر الصحراء. فالصحراء والسير والسُّرى فيها محرِّرٌ ومطهِّرٌ من أدران الحضارة المدينية الأوروبية الوضرة. وهكذا فأوروبا هي المدينة المكروهة، والشرق هو الصحراء المحرِّرة. لكنّ بيرتون يُسارعُ الى الملاحظة أنه لا يريد ولا يرمي إلى رفض أوروبا على الإطلاق؛ بل إنّ الصحراء العربية توضّح «افتقار» الحضارة الأوروبية إلى أبعادٍ أُخرى تبيّنَها في العربية. وفكرتُهُ هذه عن آثار الصحراء المشرقية على نفسية الغربي بوصفها عامل تطهيرٍ وتوبة؛ هي فكرةُ بلنت أيضاً ورحّالة وفضوليين آخرين، من البريطانيين والفرنسيين والألمان. بيد أنّ الفارق بين بيرتون وبلنت يكمُنُ في الظلال السياسية التي تحوط موقف كُلٍّ منهما. فالعربُ جميعاً في نظر بيرتون ينتظرون تدخلاً إنجليزياً للإنقاذ والإحياء والإنهاض. والتدخُّل في هذه المنطقة من جانب البريطانيين ضروريّ من أجل السيطرة على إفريقية وآسية. وهكذا فإنّ «أرض التطهير» هذه تصبح موضوعاً للاستعمار من جهة،

ولـلاستمتاع الـروحي والمادي من جهـةٍ أخرى. بـل إنّ الاستمتاع هنـا مـرتبطٌ بالسيطرة على موضـوعه أو مجـاله. فصـورة بلنت عن الشرق هي صورةُ البـطل المحرِّر. أمّا صورةُ بيرتون فصورةُ الرّحالة الشديد الاستقلال والمكتفي بذاته بين أوروبا والشرق.

وكان الباحث قد درس في فقرةٍ طويلةٍ لافتةٍ للانتباه التحـولات التي طرأت عـلى مفهومي الـزمان والمكـان في القرن التـاسـع عشر مـع تـطور المـواصـلات (البحرية عـلى الخصوص)، وازديـاد علائق الـدول الغربيـة بالشرق عن طـريق الاستعمار العسكري. وقد حرص الباحث على التقليـل من التنظير، والالتصـاق الكـامل بـالنصّ؛ رغم وجود خـطةٍ دقيقة ومفصّلة في ذهنـه غيّبتهـا التفـاصيـلُ الكثيرة.

# الأحزاب في المشرق العربي
## النموذج المصري (*)

مراجعة رضوان السيد

«في تمام الساعة التاسعة من صباح يوم الجمعة ٢٠ سبتمبر عام ١٩٠٧، وبالصالة الكبرى لدار الجريدة اجتمع ١٦ رجلاً من أعيان مصر، ليعلن أحدهم، وهو حسن باشا عبد الرازق؛ قيام حزب الأمة. وكان هذا الإعلان بمثابة تحرير شهادة الميلاد للحياة الحزبية في مصر..».

هكذا افتتح الدكتور يونان لبيب رزق كتابه: الأحزاب السياسية في مصر، وليست هذه أول الدراسات عن الحياة الحزبية بمصر. فهناك دراسات شاملة بالعربية والفرنسية والانجليزية والألمانية. وهناك دراسات مختصّة ببعض الأحزاب بمختلف اللغات أيضاً: عن حزب الوفد، وحزب الأحرار الدستوريين، وحزب الأمة، والحزب الوطني وحتى الاتحاد الاشتراكي العربي. لكن أهمية هذه الدراسة على إيجازها أنها تعيد من جديد طرح مسألة الظاهرة الحزبية ليس في مصر فقط بل في المشرق العربي كله. وأريد أن أتجاوز مصر والمشرق قليلاً لأزعم أنّ الاختلال البنيوي للأحزاب خصيصة من خصائص الاجتماع الإسلامي بشكل عام. لكن علينا ان لا نستبق الأمور. فلنستعرض الدراسة التي بين أيدينا قبل أن ننصرف لاستحضار بعض الاستنتاجات.

---

(*) الدكتور يونان لبيب رزق: الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ ـ ١٩٨٤ (كتاب الهلال ـ ديسمبر ١٩٨٤).

يجزم المؤلف بأن «حزب الأمة» المعلن عام ١٩٠٧ هو أول المجموعات التي يصحّ إطلاق اسم الحزب عليها بمصر. صحيح أن عرابي يقول عام ١٨٨٢، إنه لم يستعف من رئاسة «الحزب الوطني»، وصحيح أيضاً ما يقال من أن منشيء هذا الاتجاه في الأساس جمال الدين الأفغاني في سبعينات القرن الماضي. ثم صحيح ثالثاً أن مصطفى كامل أصدر جريدة اللواء عام ١٩٠٠ بعد أن كان قد قال بباريس عام ١٨٩٥ إن هناك حزباً وطنياً أُنشيء لمكافحة الاحتلال البريطاني. لكن «حزب الأمة» كان الأول الذي توافرت له بنية حزبية محددة: «جمعية عمومية، ومجلس إدارة، ورئيس، ووكلاء، وسكرتير، ومقر معروف: دار الجريدة التي أنشأها الحزب». سبق قيام حزب كبار الملاك هذا؛ إعلان مجموعة صغيرة عن نفسها باسم «الحزب الوطني الحر» وهي شديدة الولاء للبريطانيين. ثم إعلان مصطفى كامل إنشاء الحزب الوطني، والشيخ علي يوسف حزب «الإصلاح على المبادىء الدستورية». وكل ذلك عام ١٩٠٧ مما دعا صحيفة «المقطم» إلى تسمية ذلك العام: عام الأحزاب!!. ومع ذلك، فإن هذه الأحزاب جميعاً انتهت مع بداية الحرب العالمية الأولى أو مع نهايتها. أما الحزب الوطني فقد توفي زعيمه الأول مصطفى كامل عام ١٩٠٨ فجأة. ثم توفي خليفته محمد فريد في المنفى عام ١٩١٩. وقد خلفه حافظ رمضان،. وظل «الحزب» وفياً لمبادئه: لا مفاوضة قبل الجلاء!. والمؤلف يأخذ على الحزب جموده، وثباته على مبادئه دون تعديل منذ قيامه وحتى ثورة العام ١٩٥٢!!. لكن الواقع أن الحزب تغير تماماً رغم تمسكه الظاهر بتراث مصطفى كامل وبالانتساب اليه. فليست هناك علاقة بين البنية التنظيمية للحزب قبل الحرب الأولى، والبنية التنظيمية له بعدها. وانتهى «حزب الأمة»، وانضم أكثر أعضائه إلى «حزب الأحرار الدستوريين»، لكن الانضمام وسياقه يدخلان في زمن آخر بحيث لا يمكن اعتبار ذلك استمراراً بأي مقياس. وأكثر الأحزاب الأخرى فيما قبل الحرب وبعدها كانت أحزاباً على الورق، وليس هناك ما يمكن قوله عنها. هناك بعد الحرب الأولى حزبان فقط، بالإضافة إلى الحزب الوطني: حزب الوفد، وحركة الاخوان المسلمين. وبقية الأحزاب والحركات إما أنها كانت

انشقاقاً عن حزب الوفد، أو ظواهر عابرة متأثرة بالظروف المحيطة بمصر والوطن العربي في حقبة ما بين الحربين. أما انشقاقات الوفد فمنها: حزب الأحرار الدستوريين (١٩٢٢)، وانشقاق أحمد ماهر والنقراشي (١٩٣٧)، وانشقاق مكرم عبيد (١٩٤٢). وأما الحركات الظرفية فمن مثل مصر الفتاة (١٩٣٣)، والشراذم الفاشية والماركسية.

ويتجاوز المؤلف مرحلة الرئيس عبد الناصر باعتبارها مرحلة الحزب الواحد، ويعود إلى ما يسميه المرحلة الثالثة من مراحل تعدد الأحزاب بمصر بعد العام ١٩٧٦. فقد رفض الرئيس السادات التعدد الحزبي في البداية، ثم قال بتعدد المنابر داخل الاتحاد الاشتراكي، ثم سلم أخيراً بقيام ثلاثة أحزاب: يمين ويسار ووسط!!. وما تزال الأحزاب المصرية الحالية محتارةً في تأصيل نفسها. فالوفد الجديد يصرّ على أنه استمرارٌ للوفد القديم، رغم اختلاف التركيبة والظروف والتجربة. وما تزال عقدة الثأر من ثورة ٢٣ يوليو تحكمه وتتحكم بتصرفات أعضائه والمسؤولين القدامى فيه. وحزب التجمع ينسب نفسه تارةً إلى ثورة ٢٣ يوليو وطوراً الى الاتجاهات والحركات اليسارية التي تجاوزتها ثورة يوليو أو ضربتها. والحزب الوطني الديمقراطي الحاكم محتار بين تراث ثورة يوليو، وتراث الحزب الوطني القديم، بينما يبرأ كبار رجالاته في الحقيقة من عبدالناصر وتراثه، ومن التراث الراديكالي للحزب الوطني. ويعجب المؤلف لتحالف الوفد الجديد آنذاك مع الإخوان المسلمين مع الخصومة التاريخية التي كانت بينهما. فقد صدر ببيروت عام ١٩٨٤ كتاب لصحفيٍّ مخضرم بعنوان: **اللدودان الوفد والإخوان!!** لكنّ عجبه سيكون ولا شك أشد إذا علم أن الإخوان تحالفوا مع «حزب العمل الاشتراكي» في الانتخابات الأخيرة، فانتزعوا من «حزب الوفد» زعامة المعارضين في مجلس الشعب الحالي. وينسب حزب العمل نفسه الى «حزب مصر الفتاة» القديم، لكن لا علاقة لمبادئه وممارساته بما ينسب نفسه إليه.

يعلل الدارسون الظاهرة الحزبية بمصر والوطن العربي بتعليلات شتّى تبعاً لموقفهم منها سلباً أو إيجاباً. فالإيجابيون ينفون كونها نقلاً عن الغرب، عن

انجلترا وفرنسا بالتحديد، ويرون أن الكفاح ضد المستعمر، وظهور فئات اجتماعية جديدة، كل ذلك كان وراء ظهور الأحزاب أو ظهور الحاجة اليها. والسلبيون يعتبرون التجربة الحزبية تقليداً للِّيبرالية الغربية وبدون أساس اجتماعي، ويدللون على ذلك بذبولها وتراجعها منذ خروج المستعمر من أقطار العروبة والإسلام في الأربعينات والخمسينات.

والحق أن المقاربة العلمية للمسألة تتطلب أكثر من مجرد الإيجاب أو السلب. فالملاحظ أن ثلاث فئات اجتماعية بارزة بدأت تلعب أدواراً في الحياتين الاجتماعية والسياسية في ديار العرب والمسلمين منذ مطالع هذا القرن: فئة كبار الملّاك، وفئة المتعلمين الجدد، وفئة التجار والمستوردين والعاملين في حقول الصناعة الصغيرة (= من نسميهم برجال الأعمال اليوم). ولأن التعليم لم يكن متاحاً لكل أحد، فالواقع أن أكثر المتعلمين مطالع القرن كانوا من أبناء كبار الملّاك والتجار. ثم ان مجال عملهم الوحيد كان التوظيف في الدولة، ومن هنا فإنه لم يكن منتظراً منهم أن يتجهوا بمفردهم لإنشاء أحزاب هي في الأساس معارضة أو تحمل تلك الشبهة. فتبقى الفئتان الأخريان اللتان كانتا مواليتين بشكل عام للأوضاع القائمة مع وجود مطالب لهما لدى الخديوية ولدى السلطة المستعمرة، تتصل بأسعار القطن وتجارته، وبالتنافس مع الأجانب في مجالات الاستيراد والتصدير والاستثمار. ولأن الفئة المتعلمة لم تكن منفصلة عن الفئتين الأخريين كما قدمنا، فقد نشأت تركيبات مثل الحزب الوطني وحزب الأمة تجمع بين المطلبين مع تغليب أحدهما على الآخر. فالمتعلمون الذين عرفوا التجربة السياسية الأوروبية عن كثب كانوا يغلّبون المسألة الوطنية على المسألة الإصلاحية الداخلية. ورجال المال والأعمال كانوا يغلّبون مسألة الشكل الداخلي للسلطة على مكافحة المستعمر دون أن يخونوا الوطن طبعاً بالدعوة لبقاء الانجليز كما فعلت قلّة قليلة. لكن أين كان الوطنيون، وأين كان رجال حزب الأمة من المفهوم الحديث للحزب؟! سواء كان المفهوم الڤيبري (الألماني/ الانجليزي) أو المفهوم الفرنسي: «بنية تنظيمية لفئة أو طبقة من المواطنين تنتهج النضال من أجل تحقيق مصالحها عن طريق المشاركة في السلطة أو الاستيلاء عليها». فالحق

أن الفئات الاجتماعية الجديدة مطالع القرن في المشرق والمغرب لم تصل إلى درجة من تحدد المصالح ووضوحها، والموقع الاجتماعي والاقتصادي بحيث تنبثق عنها جهة تمثيلية منظمة في شكل حزب أو حتى مجموعة ضاغطة. وهذا يفسر هشاشة بنية تلك الأحزاب، واختفاءها السريع، كما يفسر إلى حدٍّ ما بقاءها أحزاب أقلّيّة، وسقوطها بسرعة في يد الخديوي أو المحتلين البريطانيين.

وهناك أمر آخر شديد الأهمية. فهذه الأحزاب جميعاً حتى ما قام منها بعد ثورة ١٩١٩ مثل حزب الوفد، لم تكن تملك بنية تنظيمية حزبية قوية. وعندما اتجه الوفد لذلك بدأت الانشقاقات فيه ولم تنته، وانخفضت جماهيريته، وساعد ذلك ثورة ١٩٥٢ على ضربه مع أنه كان أكبر حركة جماهيرية في الشرق في ثلاثينات واربعينات هذا القرن بعد حزب المؤتمر الهندي. لقد وصف كاتب لبناني معروف الأحزاب المصرية أنها كلها «أحزاب قيد التأسيس» أي أنها تفشل في التحول من «فكرة جيدة» أو برنامج جيد إلى «بنية تنظيمية» مستقطبة. فالعجيب أن الوفد استقطب الشعب المصري كله عندما لم تكن له بنية تنظيمية، وعندما لم يكن له برنامج. وعندما اصطنع لنفسه ذلك أي بدأ بتحويل نفسه من «حركة جماهيرية» مفتوحة إلى «حزب مغلق» بدأت الجماهير تتحول عنه، ثم استولى عليه في الأربعينات كبار ملّاك الأرض، وانصرفت عنه الجماهير الى الحركات المتطرفة مثل مصر الفتاة، والحزب الوطني، والإخوان المسلمين، والشراذم الشيوعية. صحيح ان هذه الجماهير كانت تصب لصالح الوفد في صناديق الاقتراع لأنه لم تكن هناك بدائل «ديمقراطية» أو انتخابية، لكن هذه الجماهير نفسها لم تثر عندما ألغى عبد الناصر الوفد وسائر الأحزاب. المسألة إذن تكمن في «البنية التنظيمية» المغلقة أو الصلبة للحزب، والتي لم تحققها بالمفهوم اللينيني لذلك حتى اليوم في الوطن العربي والعالم الإسلامي غير بعض الحركات الدينية في الظاهر على الأقل. إنني أرى أن علة ذلك ايديولوجية التضامن الاجتماعي التاريخية في مجتمعاتنا، تلك الأيديولوجية التي لا تحدّد البشر على أساس فرديتهم أو مصالحهم الضيقة، بل على أساس من انتمائهم للمجموعة الأكبر. فالإسلام التاريخي إسلام مفتوح أنشأ مجتمعات مفتوحة يستحيل أن

تتشرذم في أحزاب حتى لو كان ذلك باسم الإسلام. لهذا، فإن أنجح الحركات في تاريخنا هي تلك التي تركز على الأهداف العامة للأمة وفي طليعتها ضرب المستعمر أو النضال في مواجهته. فاذا تحوّلت حركة النضال إلى «حرفة» من أجل الوصول إلى السلطة؛ فإنّ الناس ينصرفون عنها لأنهم ناضلوا جميعاً وليس من حق فئة معينة بمفردها أن تصل أو تستولي. إن المفهوم الغربي للحزب يواجه مفهوم الجماعة عندنا، في مجتمعاتنا التاريخية. والبنية المغلقة لأي حزب (مهما سمت أهدافه) تناقض المفهوم الجماعي للعيش، والتصرف، والنضال. لذلك فشل حزب سامي الأهداف كالحزب الوطني في الوصول الى الجماهير، ولذلك نجحت حركة كحركة الوفد تفتقد البنية الحزبية في استقطاب كل الناس على وجه التقريب. إن مجتمعاتنا ترفض الانفصال الحزبي عن المجتمع بحجة الطليعية أو القيادية أو معرفة مصالح المجتمع أكثر من جماهيره، أو إحسان التحدث باسمها. وتبدو الأحزاب الدينية في الوطن العربي والعالم الإسلامي صلبة البنية ظاهرياً. لكنها تبقى أحزاب أقلية للسبب نفسه رغم استنادها إلى الإسلام أو بسبب استنادها اليه. فالإسلام ليس دين طليعة أو أيديولوجية مجموعة صغيرة سرية من المتآمرين. إنه دين المجتمع كله وثقافته وأيديولوجيته. وكما أبت الجماهير في مجتمعاتنا إبان التجربة الليبرالية فيما بين الحربين، وبعد الحرب الثانية ـ أن تدّعي قلة من الناس معرفتها الأفضل، وإخلاصها الأشد لأمانيها القومية، ومصالحها الوطنية، تأبى هذه الجماهير اليوم أن يدّعي أناس أياً يكن عددهم احتكارهم للعلم الإسلامي وللهوية الإسلامية، وللسلطة باسم الإسلام.

ستبقى أحزابكم أيها السادة أحزاباً قيد التأسيس ليس في الوطن العربي فقط، بل في العالم الإسلامي كله. وهذا إن لم تحدث تغييرات أساسية تغيّر جوهر مجتمعاتنا وصورتها، وتحولها الى مجتمعات طبقية بحتة، أي إلى مجتمعات لا يشكّل الإسلام هويتها الثقافية الشاملة.

# الدين والسياسة في ايران المعاصرة (*)

## مراجعة الفضل شلق

يعرض شاه رخ أخوي في كتابه «الدين والسياسة في ايران المعاصرة» (٢٥٤ صفحة) باللغة الانجليزية، تاريخ العلاقة بين رجال الدين والدولة في ايران في القرن العشرين. لم تكن هذه العلاقة ثابتة خلال مختلف مراحل التاريخ، بل تغيرت متحولة من التحالف أحياناً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية (الدولة) الى التناقض أحياناً أخرى. في أحدى لحظات التناقض الحادة حصلت الثورة وهذا ما يعني الباحث بتسجيله وسرد الأحداث والتطورات التي قادت اليه.

يبدأ أخوي كتابه بمقدمة عن المرحلة الاسلامية الأولى فيذكر أن العلماء صاروا تشكيلاً ذا هوية مميزة كرد فعل على ثلاث حركات هي المانوية والشعوبية والمعتزلة (ص ٧). وكان انتصارهم على خصومهم بمثابة انتصار مفهوم السلطة الكاريزمية للأمة في مواجهة كاريزمية القائد الفرد، ولما كان العلماء حكماء الأمة وقادة لها فانهم وعوا أنفسهم كفئة وجماعة تجسد عصمة الأمة (ص ٧). لما كان علماء الشيعة غير مضطرين لمعالجة عصمة الأمة ص (٨) فإن علماء السنة اضطروا إلى معاناة انفصال النظرية عن الواقع وإلى اعتماد مبدأ الضرورة لتبرير

---

(*) Religion and Politics In Contemporary Iran: Clergy-state Relations In the pahlavi Period; by Shahrough Akhavi, 254 pages, State University of New York Press, 1980.

قبولهم بالواقع (ص ٨). فقد كانوا يفضلون الحفاظ على استقرار البلاد وقبول الحاكم، حتى لو كان جائراً، من أجل الحفاظ على الاستقرار ومنع الفتنة (ص ٩). أما علماء الشيعة فقد احتاطوا للأمر وواجهوا ادعاءات الحكام بالعصمة بأن ادعوا العصمة في الائمة (ص ١٠) في غياب الإمام يقوم العلماء بالمهام المطلوبة، ويتخذون وضع وكلاء الائمة تدريجياً (ص ١١). أدى صراع الاخباريين والاصوليين في ظل الدولة الصوفية في إيران في أواخر القرن الثامن عشر إلى انتصار الاصوليين وإلى سيادة نظام مرجعية التقليد (ص ١١). لقد تكونت سلطة العلماء ليس على أساس عقيدي بل كسيرورة تاريخية نتيجة الحاجة الدائمة إلى فئة متخصصة يفهم أفرادها الشريعة والفقه ويستطيعون تطبيقهما في المسائل العملية. صار العلماء مع الزمن وكأن تعيينهم جاء من قبل الأئمة. هكذا يحتل مفهوم مرجعية التقليد أهمية خاصة لدى الشيعة. استندت سلطة العلماء الشيعة على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، في حين اعتبره علماء السنة مبدأ اخلاقياً وحسب (ص ١٢).

في غياب الإمام، قَبِلَ علماء الشيعة بسلطة الحاكم الدنيوي كضرورة لحفظ النظام ولازدهار المجتمع، لكنهم امتنعوا عن إعطائه الشرعية (ص ١٣). قوّى صعود الدولة الصفوية وتبني المذهب الشيعي كدين رسمي الاتجاه لدى العلماء بالقبول بسلطة الدولة وتوسيع مجال سيادتها على أساس أنها تحفظ النظام وتدعم الازدهار (ص ١٣). أكثر من ذلك، صار العلماء أداة بيد الدولة، خاصة عندما أراد الصفويون تدعيم زعمهم بالانتساب الى سلالة الرسول من خلال الإمام موسى الكاظم (ص ١٤). لم يلغ هذا الامر التناقض بين العلماء والدولة، فقد حاول العلماء دائماً ترسيخ فكرة وحدة الدين والدولة بينما سعى السلاطين لضرب هذه الفكرة (ص ١٥). اكتسب العلماء صفة قانونية بسبب الدور الذي لعبوه في الثورة الدستورية عام ١٩٠٥ (ص ١٥) فاقترحوا تشكيل لجنة علماء لاعطاء المشورة للسلطان (ص ١٦). لقد شارك العلماء في السياسة، ولكن مشاركتهم ما كانت بعيدة عن التأثر بمصالح طبقية ناتجة عن روابطهم الموضوعية بالتجار الكبار وبملاكي الارض الكبار (ص ١٦).

ثم يتحدث الكاتب عن تطور العلماء السنة في الدولة العثمانية وفي مصر فيعتبر ان السلاطين العثمانيين ادعوا لقب الخلافة في القرن ١٤؟ ثم ردوا التتار وعملوا على توحيد النظرية والتطبيق في ممارسة الحكومة الاسلامية (ص ١٧). قدموا الدعم المالي للعلماء ونظموهم في إطار دولتهم مما أدى إلى أن تأخذ المؤسسة الدينية شكلاً رسمياً عند علماء السنة أكثر مما لدى علماء الشيعة (ص ١٨). كان لهذا الأمر أثر كبير في مواجهتهم لأتاتورك الذي جاءت إجراءاته تتويجاً لعملية بدأها محمود الثاني في بدايات القرن ١٩ (ص ٩). لم يستطع العلماء مقاومة اتاتورك بمثل الصلابة التي واجهته بها الصوفية والاحناف، وذلك بسبب علاقة العلماء بالدولة.

ان استقلال علماء الشيعة عن بعضهم البعض، الذي يعبر عنه تعدد مراجع التقليد، واستقلالهم عن الدولة هما أمران بلغا مدى بعيداً لدرجة الأسطورة (ص ٢٠)، لكن علماء الشيعة كانوا أقل ميلاً للتجديد بسبب اعتمادهم المالي (سهم الإمام) على الجماهير المحافظة في غالبيتها (ص ٢٢). أدى هذا الأمر الى إعاقة التجديد الديني لديهم (ص ٢٢).

إن دعوة الشاه في إيران عام ١٩٧١ الى فصل الدين عن الدولة قد رفضها العديد من العلماء وغيرهم من أمثال مهدي بازركان (ص ٢٣). لكن عدداً من العلماء الآخرين كرهوا التدخل في السياسة وتجنبوها (ص ٢٤). من هؤلاء كان الشيخ فضل الله نوري الذي كان مؤيداً للشاه ورافضاً للفكرة القائلة بأن السيادة تنبع من الأمة (ص ٢٦). اعتبر نوري أن السلطة لله ثم للرسول ثم للأئمة، من بعده، ثم للعلماء، ولا مكان للشعب في ذلك.

فهم العلماء أن فصل الدين عن الدولة يضعف وضعهم ويحصر سلطتهم. وكان دورهم في الثورة الدستورية عام ١٩٠٥ ـ ١٩١١ دليلاً على تشابك الدين والدولة في إيران (ص ٢٥). رغم أن رضا خان حاول استرضاءهم عندما كان رئيس الوزراء (ص ٢٨)، إلا أنه اتخذ عدة إجراءات أدت إلى إضعاف دور العلماء. من هذه الإجراءات علمنة التعليم، وهذا الأمر بدأ قبل رضا خان في

القرن التاسع عشر (ص ٣٦) لكن رضا خان مضى فيه قدماً. كان معنى علمنة التعليم انشاء مدارس بإشراف الدولة، لا بإشراف العلماء، وتدريس مواد غير دينية في هذه المدارس. كذلك قانون التجنيد الإجباري الذي سن عام ١٩٢٥ وأعطى الدولة حق تجنيد رجال الدين (ص ٣٧)، ثم سن قانون مدني يعالج مسائل العائلة والملكية والتجارة وذلك في عام ١٩٢٦ (ص ٣٩) وقد عارض العلماء كل إدخال لأي قانون مدني إلى البلاد (ص ٣٨). ليس ذلك غريباً، لأن سن القانون المدني كان مؤداه تفكيك سلطة العلماء في شؤون القانون، وقد بدأت ذلك فعلاً منذ الثلاثينات (ص ٤٠). ثم سُنّ قانون اللباس الموحد عام ١٩٢٨ (ص ٤٢). نص هذا القانون على إجبار الناس على ترك اللباس التقليدي وفرض اللباس الغربي للرجال ومنع الحجاب للنساء. صحيح أنه تم اعفاء ثمانية اصناف من الناس من هذا القانون كالمجتهدين، الذين لديهم إجازة، ورجال الدين الآخرين وطلبة المدارس الدينية لكنه اخضع هؤلاء الآخرين لامتحانات تجريها الدولة (ص ٤٣) مما كان يعني اخضاع رجال الدين والطلبة لسلطة الدولة. وفي عام ١٩٢٩ تم سن قانون يخضع بموجبه طلبة المدارس الدينية لامتحانات تجريها الدولة لتقرير مستواهم العلمي (ص ٤٤). هذا القانون نفسه كان يقضي بإخضاع اساتذة المدارس الدينية لامتحانات تجريها الدولة قبل نيل إجازات التعليم (ص ٤٥)، هذا إلى جانب الإجازات التي كان ينالها هؤلاء من مراجع التقليد. لقد تم تدريجياً وضع المدارس الدينية والأوقاف تحت سلطة الدولة (ص ٤٥) مما أدى الى توسيع نطاق المدارس العلمانية بالنسبة للمدارس الدينية. بموجب قانون الأوقاف الصادر عام ١٩٣٤ صارت الدولة بواسطة مصلحة الأوقاف التابعة لها هي المصدر المالي الرئيسي لثمانين بالماية من المدارس كما صارت تشرف مباشرة على ثلث عددها (ص ٤٥) أدت هذه القوانين وقوانين اخرى إلى انخفاض عدد الطلبة الدينيين (ص ٥١).

يلاحظ المؤلف أن إدارة الدولة للأوقاف بدأت في عهد الصفويين، لكن البنية الحالية لهذه الإدارة تشكلت بعد الثورة الدستورية (ص ٥٥). في عامي ١٩٢٨، ١٩٣٤ سنت قوانين تنظيم «مصلحة الأوقاف» في إطار وزارة التربية مما

أدى الى تمكين سلطة الدولة على الأوقاف (ص ٥٦) والى إحكام السيطرة على المدارس الدينية التابعة لها (ص ٥٦).

تختلف مرحلة ١٩٤١ ـ ١٩٥٨ عن المرحلة السابقة في أن هذه المرحلة شهدت أحياء نفوذ العلماء وتحالفهم بشكل عام مع الدولة. في عام ١٩٤١، تنازل رضا خان عن العرش في وقت كان العلماء وصلوا إلى حضيض قوتهم. كانت الدولة أيضاً تواجه مشاكل عديدة مثل تصاعد التيارات الاستقلالية لدى القبائل في المناطق الحساسة، وسيطرة الجيوش الأجنبية المحتلة على الموارد الطبيعية، والانقسامات بين الفئات السياسية الحاكمة في العاصمة، وانهيار تماسك البيرقراطية، والنزعات الطبقية بين الفئات المعنية بالتحديث على يد الشاه (ص ٦٠). أدت هذه المصاعب الى تزايد قوة العلماء من جديد وتدخلهم في السياسة ودعوتهم إلى تأميم شركة النفط الإيرانية. لكن كان هناك تيار قوي بين العلماء ضد التدخل في السياسة، قاد هذا التيار آية الله بورجيردي، في حين كان فريق آخر بقيادة آية الله الكاشاني يدعو الى تسييس العلماء (ص ٦٠).

شكل العلماء طبقة شبه مغلقة، بسبب علاقات التزاوج الوثيقة فيما بين عائلاتهم (الصدر، اشتياني، بهبهاني، الخ...) وكان ذلك أحد دوافع حركة فدائيان اسلام التي تأسست عام ١٩٤٥ والتي كانت ضد هيمنة العلماء على الشؤون الدينية (ص ٦٦). لقد عارض غالبية العلماء مصدق وكانوا يستخدمون العنف ضد العلماء الذين يخرجون من بين صفوفهم لتبني مواقف تتهم بأنها يسارية، كما حصل مع البرقعي في قم (ص ٦٥). أما الكاشاني فإنه كان من خارج علاقات الزواج بين العلماء، وكانت شعبيته مرتفعة بين علماء الدرجة الثانية وما دون، وقد لجأت اليه حركة فدائيان اسلام (ص ٦٧).

إن الاستكانة السياسية التي مارستها قيادة بوروجيردي وبهباني للعلماء قد ساعدت الشاه على سحق حركة فدائيان اسلام وحزب تودة بين عامي ١٩٥٣ و١٩٥٨ (ص ٧٢). يفسر الكاتب ذلك بأن العلماء اكتسبوا شرعية متزايدة لدى

الناس. في العقد السابق كان العلماء يبحثون عن هوية ثقافية لإيران. وجدوا هذه الهوية في معارضة التحديث على الخط الغربي الذي مارسه الشاه. كانت قم هي مركز قيادة هذه المعارضة، وكانت مؤسسة قائمة بذاتها بحيث أن رأس الدولة كان مضطراً للجوء إليها لنيل الدعم بين الحين والآخر (ص ٧٣).

وقفت غالبية العلماء مع الشاه بعد عام ١٩٥٣ (ص ٧٦) واعتبر بهبهاني ان الجيش الإيراني هو جيش الاسلام كما اعتبر بورجيردي ان الملكية والاسلام هما أساس القومية الإيرانية (ص ٨٨). تعاون العلماء مع الشاه في دخوله حلف بغداد، واستخدم بهبهاني مبدأ الضرورة لتبرير التعاون مع الولايات المتحدة الأميركية (ص ٨٩).

أما فترة ١٩٥٩ ـ ١٩٦٣ فقد تميزت بالمواجهة بين العلماء والدولة وهزيمة العلماء في هذه المواجهة.

عارض بورجيردي الاصلاح الزراعي، الذي أجراه الشاه واعتبره ضد الشريعة. كما يتضح من رسالته إلى أحد النواب عام ٩٦٠ (ص ٩١) كان الاصلاح الزراعي يهدد مصالح العلماء كأفراد (ملاكين كبار) وكمؤسسة (الأوقاف) وكأيديولوجية تعتبر أن الشريعة إلى جانب الملكية الخاصة (ص ٩٥). في أيام الصفويين كان العلماء من أكبر ملاكي الأرض، فالأوقاف كانت تتحول تدريجياً الى ملك خاص (ص ٩٦). لكن معارضة العلماء للشاه لم تقتصر على موضوع الاصلاح الزراعي وحسب بل شملت كل إجراءاته التحديثية التي اندرجت تحت عنوان «الثورة البيضاء» والتي شملت الى جانب توزيع الأرض وحق التصويت للنساء ومحو الأمية وتأميم الغابات ومشاركة العمال في أرباح الشركات وبيع مصانع الدولة لتمويل الاصلاح الزراعي (ص ٩٧).

بعد موت بورجيردي في عام ١٩٦١ صار العلماء دون قيادة وبرزت التكتلات فيما بينهم (ص ١٠٠). كان هناك أربعة تيارات رئيسية:

١ ـ الراديكاليون بقيادة الخميني والشيرازي وروحاني والطالقاني.

٢ ـ الاصلاحيون الاجتماعيون ومنهم مطهري (الذي اغتاله جماعة الفرقان

عام ١٩٧٩) وبهشتي وشريعتي. وكانت علاقتهم وثيقة بالطالقاني من التيار الراديكالي.

٣ ـ المحافظون الذين تابعوا تراث بورجيردي والذين كان في عدادهم معظم المجتهدين الكبار مثل ميلاني. وكان بعضهم يتحرك بين هذا التيار وتيارات أخرى مثل شريعتمداري.

٤ ـ المتعاونون مع البلاط مثل إمام جمعة من طهران وآية الله مهدوي ومحمد التقي القمي ومهرجاني وبهبهاني.

ثم يتحدث الكاتب عن حركتي الاصلاح عند العلماء في الستينات والسبعينات وعلاقتهما بالدولة في وقت اتجهت أجهزتها فيها إلى مزيد من البيروقراطية. فقد حدث نقاش داخلي بين العلماء في فترة ١٩٥٩ ـ ١٩٦٣ حول طبيعة الإمامة وتوكيل السلطة عن الامام ومفهوم الولاية انطلاقاً من ممارسة الإمام علي وتشجيع الأفضل والألمع في المجتمع في غياب الإمام (المرجعية) ومبدأ الاستقلال الخلاق في الفقه وتجديد التعليم الديني؛ حدث هذا الأمر مع بداية الخلاف بين الدولة والعلماء (ص ١١٧).

في مواجهة مفهوم «المرجع المطلق» النخبوي الذي يحمل بعض ملامح دور الإمام بشكل يدعو الى القلق دعا الاصلاحيون إلى لامركزية السلطة الدينية واقترحوا تشكيل لجنة من المجتهدين المميزين للفتوى حسب أصول الشورى (ص ١٢٢). إضافة الى ذلك كان هناك دعوة الى تنظيم الموارد المالية للعلماء إذ كانت هذه الموارد تأتي في معظمها من العامة وهؤلاء بطبيعتهم محافظون يخضع العلماء لمراقبتهم وأرائهم (ص ١٢٥). لقد رأي الاصلاحيون أنه بنتيجة ذلك تراجع التعليم الديني واقتصر على الفقه وحده (ص ١٢٦) وأدى ذلك الى فقر الوعي النظري عند علماء إيران بالمقارنة مع العلماء المصريين الذين كانوا يعتمدون على موارد مالية من الدولة فكانوا غير مضطرين لمراعاة الاتجاهات المحافظة لدى العامة (ص ١٢٦ ـ ١٢٧). لذلك كان العلماء التقدميون في إيران مضطرين لقراءة النتاج الفكري للعلماء المصريين (ص ١٢٧).

لم يشارك معظم العلماء في الحركات الاصلاحية (ص ١٢٧) ولا الخميني نفسه شارك فيها (ص ١١٧). وهي على كل حال اقتصرت على عشرين من العلماء (ص ١٢٧). قام بالحركة الاصلاحية الأولى البرفسور مرتضى مطهري في عام ١٩٦٠، وهو كان استناذاً في كلية علوم الدين في جامعة طهران. فقد نظم سلسلة محاضرات تحت راية «الجمعية الشهرية الدينية» في طهران التي أوقف عملها في عام ١٩٦٣. دعت هذه المحاضرات الى الاصلاح داخل جهاز رجال الدين، وذلك بانخراطهم في المجتمع بدل أن يكونوا طيفاً يحوم فوقه، وإلى احداث تنظيم مالي للعلماء وتجديد التعليم في المدارس وممارسة إدارة عقلانية وعلاقة ديناميكية بالجماهير، كما دعت الى تشكيل مجلس مجتهدين علماً بأن ذلك يضعهم قاب قوسين أو أدنى من سلطة الإمام (ص ١٢٨).

قام بحركة الاصلاح الثانية علي شريعتي الذي درس علم الاجتماع والدين في السوربون (ص ١٤٤) وقتله السافاك عام ١٩٧٧ (ص ١٤٥) كان معادياً للتقليدين (ص ١٤٥) وكان أبطاله الاصلاحيون هم الأفغاني وعبده وأقبال (ص ١٤٦). كان يرى أن سبب انتصار الامبريالية هو دفع العلماء بالشباب إلى أحضان الغرب. كان يجمع بين ثقافته الغربية والدفاع عن الديمقراطية الاسلامية، كما كان يرى أن العلماء التقليديين لا يهتمون بالقضايا الاجتماعية مما يجعلهم غير صالحين لقيادة الشعب (ص ١٤٦). تشابك علم الاجتماع عند شريعتي مع الحدس الابستمولوجي، فقد كان مناضلاً محازباً يرفض علم الاجتماع الوضعي ويستعير من الماركسية ما يتفق مع تحليل معطيات المجتمع الإيراني (ص ١٤٧). رأى أن المفهوم الأساسي الذي قدمه الاسلام للعالم هو الهجرة (ص ١٤٨). كانت مهمته الأساسية هي الدعوة الشيعية، لكنه كان يرى أن الخضوع للتشيع الصفوي هو خضوع لحاكم علماني عشوائي الارادة (ص ١٥٠). كان ميالاً لأن يأخذ الاسلام كأيديولوجيا لا كثقافة، وذلك لأنه كان يعمل من أجل تسييس التشيع (ص ١٥١). فالنضال أهم من المعرفة عنده. وليس غريباً أن العلماء كانوا ضده. كان عقله جدلياً لا أرسطياً، وكان يرى أن الناس هم الذين يحركون التاريخ (ص ١٥٢). واعتبر أن العدالة

الاجتماعية والمجتمع الخالي من التناقضات يتحققان في المجتمع الشيعي بسبب آلية الانتظار، الانتظار المثبت لا الانتظار المنفي (ص ١٥٣). الانتظار في نظره دين احتجاج ورفض الوضع الراهن (ص ١٥٥). اقترح برنامج ارشاد تربوي لتجاوز هيمنة العلماء التقليديين في الحوزات (١٥٦)، وانتهى معزولاً مستبعداً من الدولة ومن العلماء (ص ١٥٨)

قامت حركتا الاصلاح في الستينات والسبعينات أي في الوقت الذي تزايدت فيه سيطرة بيروقراطية الدولة على المدارس الدينية، ولم يعد باستطاعة المجتهدين الكبار ضمان استمرار هيمنة عائلاتهم على هذه المدارس خاصة في طهران ومشهد وغيرهما (ص ١٣١). في هذه الفترة نجحت الدولة في تحويل العلماء الى طبقة مفوته، وذلك بواسطة مصلحة الأوقاف (ص ١٣٢). في عام ١٩٧١ لجأت الدولة الى تشكيل جهاز ديني رسمي (ص ١٣٨)، وفي عام ١٩٦٨ كانت الدولة تدعم ٤٠٪ من الطلاب في ٨٠٪ من المدارس الدينية (ص ١٤١)، وفي نفس الوقت كانت تضغط رواتب المدرسين والطلاب (ص ١٤٢). في تلك الفترة كانت الأرقام الرسمية تشير الى وجود ١٠٠ مجتهد و١٠٠٠٠ ملا و٢٠٠٠ مسجد في إيران وفي عام ١٩٦٩ كان عدد المدارس ١٣٨ وعدد الطلاب ٧٥٠٠ (ص ١٢٩).

تزايد قمع السلطة للمعارضة في أوائل الستينات مما أرغمها على السكينة السياسية (ص ١٥٩). وفرضت الرقابة على الصحف والكتب مما أدى الى انخفاض عدد الكتب غير الدينية بالنسبة للكتب الدينية (ص ١٦٠). أدى تزايد الوجود الأميركي في إيران إلى اتهام الخميني بالتبعية للمصالح الأجنبية (ص ١٦١). في هذه الفترة تزايدت الملصقات واليافطات ضد قمع السلطة للعمال وضد الاحتفالات بمرور ٢٥٠٠ سنة على تأسيس الدولة في وقت كانت بلوخستان تعاني كارثة المجاعة (ص ١٦٢). في هذا الوقت ظهرت منظمة مجاهدي خلق التي تشبه حركة فدائيان اسلام في الاربعينات والخمسينات، وتم اعدام خمسة من طلاب الطالقاني الذي نفي داخل إيران (ص ١٦٢). كان من

أبطال التحرك ضد الشاه الخميني وربـاني شيرازي ومحـلاتي والطالقـاني ومنتظري وسعيدي وطباطبائي قمي (ص ١٦٣).

كان الخميني في كتابه «كشف الأسرار» المبكر لم يصـل بعد إلى إدانـة الملكية بل أدان العلمانية بشدة وأدان أوتوقراطية رضـاه الشاه ودافـع بمرونـة عن النظام الملكي (ص ١٦٣) لكنـه في عام ١٩٧١ أعلن أن الاسـلام يتناقض مبـدئيـاً من الملكية (ص ١٦٣). وفي كتاب الحكومة الاسلامية (الصادر عام ١٩٧١) هاجم الملكيـة ومبدأ تـوارث السلطة على انهما ليسـا من الإسلام، واعتـبر أن التقيـة لا يمكن أن تكون مبدأ لتبرير العزوف السياسي لـدى العلماء (ص ١٦٤). الواجب في نظره هو معـالجة المسـائل السيـاسية والالـتزام بإطـاحة المسؤولـين الفاسـدين وأنـظمة الـطغاة (ص ١٦٤). تختلف الحكـومة الاسـلامية في نـظره عن الملكيـة الـدستوريـة وعن الأنظمـة التمثيلية لأن هـذه تقتضي فصل السلطات وتنكـر أن السيـادة لله فقط. دعا الى إقـامة حكـومة اسـلاميـة معتبـراً أن الاسـلام يختفي بدونها. فهناك عدد كبير من الرجال العلماء الـذين يعرفـون الشريعة الاسـلامية معرفة عميقة. المطلوب هو توحيدهم لإقامة حكومة عدالة كونية؛ هذه الحكـومة هي ولايـة الفقيه (ص ١٦٤). دعـا رجـال الـدين إلى النضـال وإلى استخـدام التقيـة لاختراق صفـوف النظام. كـما اعتـبر أن عـلى العلماء عـدم الامتنـاع عن التدخل في شؤون الحكومة اليومية وعن استـلام المناصب فيهـا (ص ١٦٦). في عام ١٩٧٨ صارت الملكية وسلالة الشاه غير مقبولين لديه تمامـاً واعتبر أنـه «من ليس معنـا فهو ضـدنا» وامتنـع في نفس الـوقت عن تحـديـد الأعـداء والحلفـاء (ص ١٦٧).

ظهـرت أربعة تكتـلات للعلماء في هذا الـوقت (ص ١٧٠): فريق الخميني دعا إلى إقامة نظام إسلامي كامل، وفريق فضل أن يكون العلماء حـراس النظام دون التدخل مباشرة في شؤون الحكومـة (شريعتمداري، غـولبايكـاني)، وفريق وسط بينهما (طالقاني، بهشتي، مطهري)، وفريق رابع رأى عدم انخـراط العلماء في السياسة (الخوئي).

قامت الثورة عام ١٩٧٩ لأن جميع فئات وطبقات الشعب قد تضررت من حكم الشاه (ص ١٧١). وقد بدأت العملية بمحاولة غير محسوبة قام بها جماعة الشاه لتشوية سمعة الخميني (ص ١٧٢). في خضم الصراع ضد الشاه كانت المؤسسة الدينية هي الوحيدة من عناصر المجتمع التي لم يستطع النظام أن يستوعبها استيعاباً كاملاً. فصارت هي مركز التحريض ضد الشاه (ص ١٧٢) لكن ذلك لم يمنع من نشوب الخلافات بين صفوف العلماء، فقد كانت جماعة الخميني ضد شريعتمداري والطالقاني، وحدث في هذه الفترة اغتيال مطهري على يد جماعة الفرقان. وعندما عقد اجتماع بين الخميني وشريعتمداري وغولبيكاني والنجفي بعد الثورة لتسوية الخلاف لم يدم الاجتماع أكثر من ساعة واحدة (ص ١٧٤) اعتبر شريعتمداري أنه ليس في الاسلام ما يبرر تدخل العلماء في شؤون الدولة ودعا، هو والطالقاني، الى عودة العلماء الى المساجد والى امتناعهم عن التدخل في شؤون الحكومة الا في حالات طارئة: عندما يشرع البرلمان بما يتناقض مع مبادىء الاسلام وعندما يخلو الأمر من حاكم يفرض النظام (ص ١٧٤). واعتبر شريعتمداري أن الاستفتاء الذي أجري بعد الثورة ضيق الأفق وشكل حزب الشعب الجمهوري الاسلامي وهو غير الحزب الحاكم) الذي اعتبر أن المسألة ليست في إقامة جمهورية اسلامية بل هي في إقامة جمهورية على أساس الحرية والديمقراطية ومبادىء الشريعة الاسلامية (ص ١٧٥).

من قضايا الخلاف بين العلماء كانت قضية الفرقان وصحيفة أياندیجان. من المعروف أن جماعة الفرقان كانت على علاقة بعلي شريعتي وأنها أنكرت عصمة الأئمة ووقفت ضد الاخوندية (رحال الدين من الدرجات الدنيا). أدان الخميني صحيفة اياندیجان لأنها نشرت مقالاً عن الفرقان دون أن تتبنى هذه الجماعة. أدى ذلك إلى تعرض العاملين في الصحيفة إلى حملات عنف وإلى عدم القدرة على بيع نسخ منها في محلات بيع الصحف. تكمن أهمية هذه الحادثة في أنها تعكس الخلافات الحادة بين صفوف العلماء كما تشير إلى أن بينهم معارضة عنيفة للتدخل في الشؤون السياسية والاجتماعية.

يعترف الكاتب في خاتمة الكتاب أن معرفة سوسيولوجيا المؤسسة الدينية في إيران ما زالت ضئيلة (ص ١٨١). ثم يعتبر أن النظام فرض قيماً تكنوقراطية وأن الثورة عارضت ذلك (ص ١٩٣). كانت سياسات النظام الهادفة الى تجاوز أزمات المشاركة والتوزيع والشرعية والقدرة قد خلقت أزمة هوية حادة. ليست مصادرة النظام لأملاك ومدارس ومناصب العلماء هي ما أشعل الثورة بل ان مصادرة الرموز الثقافية هي التي فعلت ذلك (ص ١٨٣). ان موقف العلماء الدفاعي حيناً والرافض حيناً آخر للتغيير الاجتماعي - السياسي هو بالضبط ما أدى الى الثورة. لقد أهمل الشاه وأركان دولته قوى المجتمع التقليدية وأثاروا حفيظتها مما دفعها الى اعتبار التحديث أمراً لا يتناقض مع الموروث وحسب بل تفرضه قوى السيطرة الاجنبية.

# السلطة والاستراتيجيا
## قراءة في "التقرير الاستراتيجي العربي" (*)

مراجعة عبد الإله بلقزيز

يملك الفكر السياسي العربي المعاصر ـ الأكاديمي منه بصفة خاصة ـ أن يعلن الآن ميلاد خطابه الاستراتيجي: «التقرير الاستراتيجي العربي» الصادر عن «مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام» هو الوثيقة الرسمية الدالة على ذلك، أو هو شهادة ميلاد ذلك الخطاب، بعد مخاض ـ في الكتابة السياسية ـ عسير، احتضنت وقائعه دوريات فكرية وسياسية عربية عديدة، كانت «السياسة الدولية» ـ مجلة المركز ـ واحدةً من بين أبرزها.

ويملك الفكر السياسي ذاك أن يدّعي تأصيل النظر الاستراتيجي بعد أن كسب «مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية» الرهان، وواصل اصدار تقريره للعام الرابع على التوالي، محققاً ارادة التطوير والإغناء والتعميق. وبعد ان دخل الهاجس الاستراتيجي العقل السياسي العربي مثمراً مؤتمرين[1] من مستوى أكاديمي رفيع.

---

(*) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام: التقرير الاستراتيجي العربي للعام ١٩٨٨ ـ رئيس التحرير والمشرف العام السيد ياسين؛ مدير المركز.

(١) هما «المؤتمر الاستراتيجي العربي» الأول الذي نظمه بعمان ـ في الفترة بين ١٥ و١٧ سبتمبر ١٩٨٧ ـ «مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام»، بالاشتراك مع «مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، والذي دارت أشغاله الفكرية حول موضوع: =

عديدة هي عناصر الاهمية التي نحسبها لـ «التقرير الاستراتيجي العربي» وفكرة اصداره. وعلى تعددها، نكتفي هنا بإبراز أهمها:

١ ـ تأسيس النظر السياسي العربي المعاصر على وعي استراتيجي[٢] بالظواهر السياسية المدروسة. ونعني بالوعي الاستراتيجي هنا القدرة المعرفية السياسية على إدراك العناصر والأبعاد المختلفة الحاكمة للظاهرة المدروسة، بصفتها عناصر بنيوية، مترابطة، متبادلة التأثير: وتجاوز النظر التجريبي المبسط الذي «يستنتج» المعرفة بالظاهرة ـ موضوع الدرس ـ من المشاهدة، التي عادة ما تتسم بأنها مشاهدة عازلة بين الظواهر أو بين عناصر الظاهرة الواحدة. فالبعد الاستراتيجي في هذا الوعي هو ذاك الذي تعكسه ارادة الشمول والتركيب في المعرفة. وهي ارادة يكشف عنها نصّ «التقرير الاستراتيجي العربي» في ميله إلى انتاج قراءة كلية تركيبية في لوحة المعطيات العامة ـ الموضوعية ـ التي يُفترض أنها المؤشر المفسر للظاهرة، بحسبانها البيئة التي تنهل الظاهرة تلك مصادر وجودها منها.

هكذا نتمثل ظاهرة سياسية ما ـ في التقرير ـ من خلال استعراض تركيبي للعوامل الدولية والاقليمية والوطنية، وللعوامل السياسية والاقتصادية والعسكرية والفكرية، وتأثيراتها المفترضة، بصورة تدخلنا دائرة الاقتناع بتعقد الظاهرة الانسانية المدروسة (الظاهرة السياسية)، وبالحاجة الى تطوير أدوات مقاربتها، والضرب صفحاً عن الزعم الايديولوجي ببساطة وسهولة تعاطي الشأن السياسي فكرياً. وهو الزعم الذي يتغذى منه «فكر» أحزابنا ودعاتنا من القيادات السياسية الرسمية والمعارضة.

٢ ـ تجاوز «المعرفة» الاعلامية ـ الصحفية ـ وهي المادة الغالبة في المعرفة السياسية العربية المعاصرة ـ التي يحكمها الوصف والتقرير، و«الاستنتاج» على

---

= «النظام الاقليمي العربي: الوضع الراهن والتحديات المستقبلية». ثم «المؤتمر الاستراتيجي العربي» الثاني الذي نظمه المركز (= الاهرام) في القاهرة بين ٨ و١٠ يناير ١٩٨٨، والذي انكب على مقاربة موضوع «النظام العربي في بيئة دولية متغيرة».

(٢) انظر تعريف الاستراتيجيا في مقدمة السيد يسين لـ «التقرير الاستراتيجي العربي» ١٩٨٥.

قاعدة معطيات الظرفية Conjoncture الجارية، وبمعزل تام عن السياقات الأبعد من حدود الزمان المرئي، والأعمق من سطح المتحرك من الأحداث... إلخ، نحو نظام من النظر المعرفي مختلف، يعتمد التحليل بنوعيه الكمي والنوعي. أي نحو طريقة من النظر تتخطى محض استعراض المعطيات الى استنطاقها بعملية تحليل ترد الظاهرة المدروسة الى مكوناتها البنيوية، وتقرأ العلاقات الناظمة بين العناصر تلك. وقد تعبّر عنها بصورة تكميمية ترييضية، أي بإدخالها في النسق الإحصائي الرياضي لتسهيل إدراكها إدراكاً «اختزالياً».. تركيبياً.

٣ ـ إدخال الاستشراف كبعد في التفكير السياسي العربي بحسبان أن تحليل العلاقات الناظمة للظاهرة المدروسة (النظام الاقليمي العربي مثلاً)، وإدراك ميل متغيراتها، ونسبة التحول وإيقاعه في تلك المتغيرات والعناصر المحتمل دخولها وتدخلها في رسم أوضاع واتجاهات تلك الظاهرة، يسمح بإمكانية التنبؤ، أي استشراف ما عساها تكون عليه من أشكال وأوضاع. وهو ما يعني أن الاستشراف ـ كتقنية أو كاختيار في التفكير ـ يطابق الاستراتيجيا بوصفها تمثلاً شاملاً ـ كمياً وكيفياً ـ للظاهرة، واحتمالات صيرورتها.

٤ ـ توفير مساحة لغوية ومنهجية مشتركة بين الكتابة السياسية الاكاديمية وبين الكتابة الصحفية. وفي نطاق ذلك تحرير الكتابة السياسية من رتابة اللغة النظرية المفهومية «الجافة» و«النخبوية» المتخصصة، وإدخالها نطاق التداول العام، ثم انقاذ الكتابة الصحفية من مباشريتها التوصيفية، ومن تقريريتها السطحية، ومن لفظها الانشائي، وتأسيسها على قواعد التحليل الرصين والنظر الشمولي التركيبي. أي اقتراح لون من الكتابة السياسية يحقق الموازنة المطلوبة بين الحاجة الى تدفق المعلومات ـ في صورتها الصحافية المتداولة، وفي جاذبية عرضها ـ وبين الحاجة الى ادراك تلك المعلومات ادراكاً لا وصفياً، أي ادراكاً فكرياً تحليلياً استراتيجياً تنتظم فيه (= المعلومات) بصيغة منظومية.

**

هذه ـ في اختصار شديد ـ بعض أبرز العناصر التي تؤسس ـ وتبرر ـ أهمية «التقرير الاستراتيجي العربي»، وتدل على مكانته في حقل الانتاج الفكري السياسي العربي المعاصر.

لن نُعنى ـ في هذه المقالة ـ بعرض «التقرير...» أو قراءته من منظور نقدي، أو مساجلته في بعض ما أثاره وعالجه من قضايا وموضوعات، وإنما سنكتفي بالتساؤل عن موضوعة محددة فيه. أو عن الكيفية التي بها أثيرت وعولجت في نص التقرير سواء في صورة صريحة أو ضمنية. يتعلق الامر بالتساؤل عن مفهوم السلطة في «التقرير...» وعن الكيفية التي يتمثل بها «التقرير...» السلطة في العالم العربي، وعن علاقة هذه السلطة بالتفكير الاستراتيجي، والتخطيط الاستراتيجي.

## حول مفهوم السلطة في «التقرير الاستراتيجي العربي»

هل هناك مفهوم محدد للسلطة في «التقرير الاستراتيجي العربي». هل نعثر عليه صريحاً في تحديده النظري، أم نحتاج إلى استخراجه بعملية تحليل واستنتاج نظريين؟

ليس ثمة ـ في نص التقرير ـ تحديد نظري لمفهوم السلطة. غير أن هناك تعريفاً له في النص. وهو تعريف يتماسك في استعمالاته ـ معنى السلطة، مما يفيد أنه مفهوم مستوعى من قبل فريق العمل والمحررين.

ماذا نعني بالسلطة؟ هل الأجهزة والمؤسسات السياسية ـ وغير السياسية ـ التي تمتلكها وتتحكم بها قوى ونخب ومجموعات محددة، لتمارس بواسطتها النفوذ والغلبة؟ لكن هذا يفيد معنى الدولة، هذه التي تنتمي حكماً ـ الى / وتتحدد في «حقل البنيات» Champ des structures. فكيف نميز السلطة عن هذا المعنى؟

السلطة كما يعرفها أحد فقهاء النظرية السياسية المعاصرين ـ هي «قدرة

طبقة اجتماعية على تحقيق مصالحها الموضوعية النوعية»[٣] وهي قدرة قد تسخر لها جهاز الدولة أو غيره من الأدوات (البنيات). انها (= السلطة) تنتمي إلى، وتتحدد في حقل مختلف هو «حقل الممارسات» Champ des pratiques[٤]، حقل الصراعات الاجتماعية المختلفة.

لنحتفظ بهذا المعنى الحصري للسلطة، ولنحاول التأمل في نص «التقرير...» ومدى ما يبلغه مفهومه للسلطة من تقاطع أو اختلاف مع هذا المفهوم النظري المرجعي الذي نستند إليه في قراءتنا «التقرير...»

* *

في عرضه لثوابت ومتغيرات النظام الدولي والاقليمي والوطني، والتفاعلات الجارية في بيئة كل نظام، وعلاقة كل من النظم بالآخر، يكمن مفهوم كامل للسلطة في «التقرير الاستراتيجي العربي»، وللآليات التي تصنعها. انه يعيها:

* ـ من حيث هي ترتكز إلى بنى.

* ـ ومن حيث هي فاعلية وأداء.

١ ـ فمن حيث هي ممارسة تتغيى تحقيق الغلبة والنفوذ ودعم الموقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يوجد فيه ـ أو يتطلع إليه ـ ممارسها «فرداً» كان أم طبقة أم تكتلاً من الفئات، تحتاج (= السلطة) إلى بنيات وأدوات وأجهزة، بها (أو بواسطتها) تجري عملية ممارسة السلطة، أي تحقيق السيطرة. إن هذه الادوات تنحل ـ في النهاية ـ إلى أداة رئيسية، (وتتفرع عنها) هي الدولة. تصبح السلطة هنا ـ حكماً ـ سلطة الدولة. ويجري تمثل السيطرة ـ بوصفها هدف كل سلطة ـ كحصيلة لتشغيل أدوات (= أجهزة) الدولة: الجهاز الإعلامي والاقتصادي والأمني في الداخل لفرض الهيمنة وتثبيت

(٣) Nicos Poulantzas: «Pouvoir politique et classes sociales» Paris - Maspero. Tome I P. 107, 1980.

(٤) راجع التمييز الذي يقيمه پولانتزاس بين حقل البنيات وحقل الممارسات في المصدر السابق ص: ١٠١.

الاستقرار، والجهاز العسكري والاقتصادي في الخارج لفرض الإخضاع وتحقيق النفوذ الاقليمي والدولي.

على امتداد «التقرير...» يواجهنا هذا التصور الاداتي للسلطة، الذي يقيم تماهياً بين السلطة والدولة، أو قل الذي ينظر الى السلطة كحصيلة لاشتغال أجهزة الدولة: الاقتصادية والسياسية والايديولوجية. فإذا كان ادراك الظاهرة السياسية (الأمن القومي مثلاً) يتطلب تشخيص العوامل الدولية والاقليمية الفاعلة سلباً (الحروب والتوترات) وإيجاباً (التعاون وحسن الجوار)، فإن معرفة ذلك تتوقف على معرفة أداء الدولة أو الدول أي - في النهاية - معرفة كيفية اشتغال الاجهزة المختلفة للدولة / الدول[٥]. ونفس الشيء يقال عن ادراك الوضع داخل النظام الاقليمي العربي، الذي يفترض متابعة نشاط مؤسسات النظام العربي، وأجهزة دوله (مكوناته)، وعن ادراك الوضع داخل كل قطر، الذي يستدعي أيضاً متابعة عمل أجهزة الدولة.

إن السلطة - في هذا المنظور الذي يعرضه التقرير - هي سلطة الدولة (في المحيط الوطني والقومي والاقليمي والدولي). لذلك غابت كثيراً في عرض «التقرير -» (أو على الاقل ضعف حضور) مراقبة نشاط وحركة منظومات من السلطة غير دولتية (= تحت دولتية أو فوق دولتية). ولم يكن ينظر إليها - كما في حالة الشركات متعددة الجنسيات - إلا بوصفها شكلاً آخر من عمل الدول لتحقيق مبدأ السلطة: السيطرة. وذلك على الرغم من الاستقلال البنيوي - الهيكلي والوظيفي لعملها السلطوي عن الدولة / الدول.

٢ - ليست السلطة - في منظور «التقرير...» مجرد بنى ومؤسسات، وإنما هي - فضلاً عن ارتكازها الى تلك البنى - فاعلية ونمط من الاداء. أو قل - للدقة - أنها هذه المؤسسات والبنى في حالة اشتغال. والتساؤل عن السلطة كممارسة - أو كأداء للدولة وتصريف لارادتها وقوتها - هو، في «التقرير...»

---

(٥) هذا هو موضوع القسم المتعلق بالنظام الدولي والاقليمي في «التقرير الاستراتيجي العربي» في أعداده الاربعة ١٩٨٥ - ١٩٨٦ - ١٩٨٧ - ١٩٨٨.

تساؤل عن كيفية ادارتها للعلاقة بمختلف القوى الداخلية والخارجية، ونمط تفاعلها معها واستجاباتها لها. ذلك أن السلطة تتحدد ـ هنا ـ بصفتها ذلك الفضاء الكلي الذي تنعقد فيه تأثيرات العوامل الخارجية (أي التي تقع خارج نطاق السلطة في حدّ ذاتها) لتمارس (= نعني التأثيرات) ـ بهذا القدر أو ذاك ـ دور تشكيل تلك السلطة، وتقرير حدود قوتها، واتجاهات نفوذها.

أ) ـ تتمثل الفواعل الاساسية المتحكمة في تبنين السلطة العربية وتحديد قدرتها، في فواعل داخلية وفواعل خارجية. وهي ـ في مجموعها ـ كناية عن قوى ذات قدرة على ممارسة الضغط المستمر: قوى سياسية وعسكرية واقتصادية. يُجمل التقرير هذه القوى ـ على الصعيد الخارجي ـ [٦] في قوى النظام الدولي، والعظمين فيه بصورة خاصة. وفي التجمعات الاقليمية الدولية الكبرى كالمجموعة الاقتصادية الاوروبية، وفي القوى الاقليمية المجاورة جغرافياً للمنطقة العربية، والتي تمارس لوناً من ألوان الضغط على الوطن العربي، مثل اسرائيل وايران واثيوبيا وتشاد وغيرها. كما يجملها ـ على الصعيد الداخلي ـ [٧] في القوى الحزبية المعارضة، وخصوصاً منها المحجوبة عن الشرعية، وبصورة أخص جماعات العنف السياسي، وفي جماعات المصالح، والاقليات... الخ.

ب) ـ تتشكل ملامح السلطة في العالم العربي تحت تأثير العوامل المشار إليها أعلاه بصفتها مصادر للضغط. إن السلطة ـ سلطة الدولة ـ تكون مدفوعة، في تنظيم عملية الهيمنة داخلياً، وفي تحقيق قدر من الاستقلال خارجياً إلى تنظيم علاقتها بمحيط المؤثرات تلك، وتأمين نوع من الحصانة والاستقرار للوجود الذاتي. إن الدولة ـ أداة ممارسة السلطة ـ تتحدد لا بذاتها، وإنما في علاقتها بذلك المحيط: إنها جزء صغير من التوازن الاقليمي المحكوم بمعادلات

(٦) انظر القسم المتعلق بالنظام الدولي والاقليمي في «التقرير الاستراتيجي العربي» ١٩٨٨ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ـ الاهرام ـ القاهرة ١٩٨٩ ـ ص ٣٥ ـ ٢٥٧.

(٧) انظر القسم المتعلق بالنظام الاقليمي العربي، والقسم المتعلق بجمهورية مصر العربية. المصدر السابق.

سياسية وعسكرية دقيقة، محكوم هو الآخر بتوازن دولي أشمل وأدق. وهي فضاء لانعكاس تناقضات المجتمع المختلفة. إنها محكومة بالعيش في محيط ينتظمه قانون النزاع (النزاع الدولي والنزاعات الاقليمية التي هي جزء من تفاصيل مشهدها الدموي)، ومحكومة بـ «الانفتاح» على تناقضات المجتمع لاستيعابها.

لقد حدّد «التقرير الاستراتيجي» أنواع الضغوط التي تتعرض لها الدولة في العالم العربي والتي تتدخل ـ حسب قراءتنا ـ في تشكيل (وتأسيس) ممارسة السلطة في خمسة رئيسية هي:

ـ الضغوط الخارجية، وأهمها الضغوط الاقتصادية والعسكرية[٨]، التي كان وراءها ارتهان الاقتصادات العربية بالمؤسسات المالية الاجنبية (صندوق النقد الدولي، البنك الدولي للانشاء والتعمير)، وتعرض العالم العربي للخطر الصهيوني الضاغط على أمنه ومصيره باستمرار، فضلاً عن أخطار التفكك فيه (كما في حالة لبنان) بنتيجة تأثير قوى خارجية، على رأسها اسرائيل.

ـ الضغوط الاقتصادية ـ الاجتماعية[٩]: والتي تمثل مصدرها الحاجات التنموية المستمرة، خصوصاً بعد بدء انحسار الحقبة النفطية. كما تمثلها المطالب الاجتماعية المتعاظمة بإعادة توزيع الثروة.

ـ الضغوط من أجل الاصلاح[١٠] السياسي: ولخصها الضغط من أجل دمقرطة السلطة، وإقامة الحكم على قواعد القانون والمشاركة السياسية.

ـ الضغوط الايديولوجية[١١]: ويمثلها تصاعد قوى الرفض الايديولوجي لعقيدة الدولة أو منواليتها، ومن ذاك ضغط جماعات «الاسلام السياسي» الرافضة.

---

(٨) المصدر السابق ص ص ٢٩٨ ـ ٣٠٠.
(٩) م. س. ص: ٣٠٠.
(١٠) م. س. ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.
(١١) م. س. ص: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

ـ ضغوط الأقليات[١٢]: سواء الاثنية أو الدينية كما في السودان ولبنان والعراق وغيرها.

إن السلطة ـ في الحالة العربية ـ هي إدارة مختلف هذه الضغوط والتناقضات، والمطالب، والاستجابة لتحدياتها بواسطة أداة هي الدولة، وذلك بهدف تأمين السيطرة في جانبيها الاساسيين: الداخلي، بنزع فتيل الصراع والمعارضة العنيفة ـ وربما السلمية أيضاً ـ وتحقيق الغلبة. والخارجي، بتحقيق قدر من الاستقلال، الذي هو المعادل الموضوعي لامتلاك السلطة ذاتها.

ولكن، كيف تتحول تلك الضغوط ـ وهي مطالب في الأصل ـ الى عبء على الدولة، بحيث تجبرها على «ادخال تغييرات جوهرية على هياكل السلطة. . .»؟ يجيب «التقرير. . .» قائلاً: «. . . فالدولة باعتبارها «مجال مؤسسات السلطة في المجتمع» يكون مطلوباً منها باستمرار التعامل مع المطالب المختلفة القادمة من البيئتين الداخلية والخارجية وتمثل مهمة التعامل مع هذه المطالب جزءاً لا ينفصل من أداء الدولة لوظائفها. غير أن المطالب التي تتعرض لها الدولة يمكن اعتبارها ضغوطاً فقط عندما تتجه الى تحدي القيم الجوهرية للدولة والنظامين السياسي والاجتماعي، وكذلك تحدي علاقات القوى الحاكمة لشبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية[١٣].

ج) ـ تنتج الدولة ـ في سياق ادارتها للعلاقة بقوى الضغط الخارجية والمحلية: السياسية والاقتصادية والعسكرية ـ ممارسات وأفعالاً سياسية معاكسة، تنتظم جميعها ـ بحسب «التقرير. . .» ـ في أشكال أو أنماط ثلاثة هي:

* التكيف: وفيه تميل الدولة إلى إحداث بعض التعديلات في هياكل السلطة، وفي العلاقة بين المجتمع والدولة. إن استراتيجيتها هنا «لا تشتمل بشكل أساسي على سعي الدولة لتصفية مصادر الضغط ـ خاصة الداخلية منها ـ

(١٢) م.س. ص: ٣٠٢.
(١٣) م.س. ص: ٢٩٨.

وإنما أساساً العمل لاستيعاب هذه القوى ودمجها في بنية الدولة، ودفعها للعمل لإصلاح النظام من داخله وليس العمل على هدمه أو تغييره من خارجه»[١٤]. وتقدم تونس ـ مع حكم الرئيس بنعلي ـ مثالاً عن هذا النمط من الاستجابة لضغط المعارضة الداخلية.

* ـ المناورة: وفيه تميل استراتيجية الدولة إلى الإقدام على جملة من الاجراءات التي «تستهدف تخفيف الضغوط مع تجنب إدخال تغييرات جوهرية على الهياكل والسياسات القائمة، أو التوصل لمساومات وحلول وسطية مع قوى المعارضة[١٥]. وقد أدرج «التقرير. . .» ليبيا وسورية واليمن الجنوبي مثالاً على هذا النمط من الاستجابة.

* ـ المقاومة: وفي هذا النمط المتشدد من الاستجابة «لا تكون الدولة مستعدة لإدخال أي تعديل مهم لاعلى هياكل الدولة ولاعلى السياسات العامة، بحيث تبدو شديدة التمسك بالهياكل والسياسات القائمة[١٦]، وتعد السودان ـ في نظر «التقرير. . .» ـ مثالاً على ذلك. وهذا قبل الانقلاب الأخير هناك.

علام ينطوي مفهوم «التقرير الاستراتيجي العربي» للسلطة اجمالاً، وللسلطة في العالم العربي على وجه الخصوص، من دلالات؟

إنه ينطوي على دلالتين أساسيتين:

أولها: عدم تحرره من التصور الأداتي، الذي يربط السلطة بالدولة ويختزلها الى سلطة الدولة مقيماً التماهي بين حقل البنيات وحقل الممارسات. وعلى الرغم من بعض الاستثناء الذي مثله حديث «التقرير. . .» عن الصحافة وعن جماعات «الاسلام السياسي» وجماعات المصالح بصفتها قوى ضاغطة، تمتلك قسماً من السلطة، وتمارس التأثير على معادلات الحكم، وعلى بعض هياكله، إلا

---

(١٤) م.س. ص: ٣٣٧.
(١٥) م.س. ص: ٣٣٧.
(١٦) م.س. ص: ٣٣٨.

أن الخط العام في «التقرير. . .» كان الحديث عن الارتباط العضوي بين السلطة والدولة[١٧]، مع نزعها عن المجتمع.

ومع ذلك، فإننا نجد سبباً كافياً لتبرير ذلك الربط، وهو أن «التقرير الاستراتيجي العربي» لم يكن معنياً بالحديث عن السلطة، وإنما عن الدولة في العالم العربي، الأمر الذي رتب عليه أن ينظر إليها من زاوية ممارستها للسلطة، وأبقى الحديث عن هذه الاخيرة مرتبطاً ـ في الحدود الأضيق ـ بالحديث عن الدولة.

أما ثانيهما فهي افتراضه ـ الضمني والصريح ـ بوجود استراتيجيا ووعي استراتيجي في السلوك السياسي للدول العربية. والشاهد على ذلك قراءة أنماط استجابة الدولة في العالم العربي للضغوط المفروضة عليها، بصفتها استراتيجية متكاملة لامتصاص واستيعاب تلك الضغوط، أو الحد من تأثيراتها، أو حتى الالتفاف عليها، وليس مجرد ردود فعل ـ سياسية واقتصادية ـ على مطالب تفرض نفسها!

نعثر على نفس هذا التقدير بوجود استراتيجيا في السلوك السياسي للدولة في العالم العربي، حين يتناول «التقرير. . .» جمهورية مصر العربية، وخصوصاً سياستها الخارجية[١٨]. فعلى الرغم من أن التقرير يعترف بأن «إحداث قفزة نوعية في مسار السياسة الخارجية المصرية تتجاوز ما تم أصبح يحتاج إلى إحداث تغيير ملموس في قدرات مصر الداخلية، وبالذات على صعيد حل أو على الأقل إحداث تقدم في حل مشكلتها الاقتصادية الخانقة»[١٩] إلا أن التقرير لا يخفي

---

(١٧) لنتذكر تعريفاً للدولة ورد في «التقرير. . .» وأشرنا اليه في المتن. إن الدولة «باعتبارها مجال مؤسسات السلطة في المجتمع» م.س. ص: ٢٩٨.

(١٨) يتناول القسم الثالث من الباب المتعلق بمصر في «التقرير الاستراتيجي العربي» السياسة الخارجية لمصر، متتبعاً فيها على التوالي علاقات: مصر والوطن العربي ـ مصر والصراع العربي ـ الاسرائيلي ـ مصر وافريقيا ـ مصر والعالم الثالث ـ مصر وأوربا ـ مصر والدولتان العظميان. ص ص ٦٣٧ ـ ٦٧٣.

(١٩) م.س. ص: ٦٧٢.

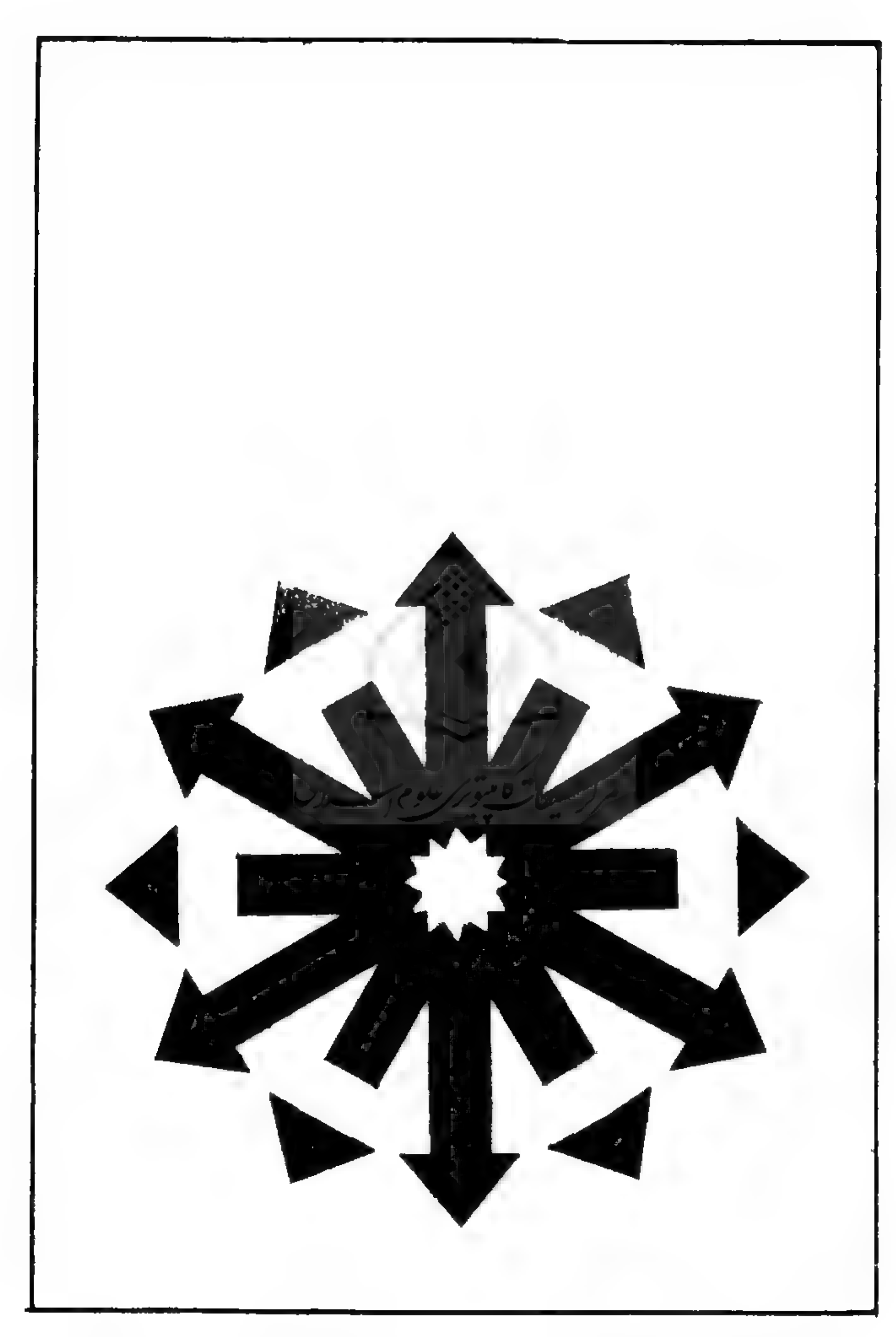
نجاحات السياسة الخارجية المصرية وكفاءة ادارتها[٢٠]، وهي كلها محسوبة على وجود استراتيجيا لدى الدولة المصرية وأجهزة صنع القرار[٢١].

وربما كان من الضروري ـ أولاً وآخراً ـ التساؤل في ما إذا كان جائزاً تعريف مفهوم الاستراتيجيا، وتوصيف السلوك السياسي لدولة ما به، فيما هي تعجز عن الاستقلال بإرادتها السياسية والاقتصادية، وتتحكم العلائق الخارجية، بمصيرها الراهن على الاقل، أي في ما إرادتها مرتهنة، وقدرتها على التصرف في شؤونها وتنظيم مواردها محدودة؟!

---

(٢٠) م.س. ص: ٦٣٦ و٦٧٢.

(٢١) ربما كان الأولى بـ «التقرير الاستراتيجي العربي» أن يلتزم اشارته (ص ٦٧٢) بأن الديبلوماسية المصرية لم تنجح إلا بسبب وجود مناخ دولي ملائم، وأن يوطد ربط حركة السياسة الخارجية المصرية بمتغيرات المناخ.



# ندوات



# المعرفة والسلطة في المجتمع العربي(*)

## تقرير خالد زيـاده

من بين ١٦ محاضرة قُدمت في الندوة، ثمة أربع محاضرات تتصل بموضوع المثقف والسلطة، نشير إليها على النحو التالي:

- «الود المفقود بين الباحث وصانع القرار، ملاحظات حول علاقة المثقف بالسلطة» لمصطفى التير؛ تتناول مسألة نتائج الأبحاث في ميدان العلوم الاجتماعية وعلاقتها باتخاذ القرارات على مستوى الدولة. ويلاحظ الباحث أن «القيادات العربية» تتشكل من قادة يحتفظون لأنفسهم باتخاذ القرارات عموماً، ويحيطون أنفسهم بعدد من المستشارين ورجال الإدارة، ويذكر: أن القيادة السياسية في كل قطر عربي تتخذ موقفاً شاملاً من القضايا الاجتماعية ينطلق من اعتبارها بسيطة وغير معقدة ويسهل فهمها، وبذلك لا تحتاج إلى الكثير من عناء البحث ومشقة الدراسة، ولذلك كثيراً ما تصدر القيادات السياسية أحكاماً، وتطور تصورات حول المسائل التي تتعلق بالجانب الاجتماعي لحياة الأفراد ولطبيعة المجتمع دون أن تكون مبنية على المعطيات ونتائج الدراسات (ص ٢٩٨).

---

(*) وقائع الندوة التي أُقيمت في جامعة صنعاء، ونُشرت في مجلد «المعرفة والسلطة في المجتمع العربي» ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٨.

ولأن المجتمع العربي يمر بمرحلة سريعة من النمو الحضري، فإن التخطيط إذا وجد فقد اتسم بالتسرع، علماً بأن البلدان الحديثة الاستقلال تفتقر إلى الكادرات المتخصصة.

وإزاء هذا الوضع، فإن الباحثين يتخذون مواقف تقبل بالدور الهامشي المعطى لهم.

ويتصور الباحث أن مستقبل العلاقة بين الباحثين في ميدان العلوم الاجتماعية، وبين السلطة، لا بد أن يتمخض عن توسع في دائرة المشاركين باتخاذ القرارات نظراً لتزايد إلحاحات النمو التي يفرضها الواقع.

- المحاضرة الثانية حملت عنوان: «المثقف والسلطة، النموذج اليمني»، قدمها د. عبد العزيز المقالح الذي حاول من خلال استعراض تاريخي أن يتحدث عن ثلاث تجارب يمنية محددة هي: الفقيه والسلطة ثم الأديب والسلطة، ثم المثقف السياسي والسلطة. ومع ذلك، فإن التجربة الأولى هي التي تستغرق الجزء الأهم من البحث.

يتحدث عبد العزيز القالح عن العالم محمد بن علي الشوكاني الذي عمل في نهاية القرن الثامن عشر مع الإمام المنصور الزيدي، واستطاع أن يجعل من مشاركته في الحكم وسيلة لاجتثاث رواسب التعصب (ص ٣٥٩). ويتساءل الباحث عن سبب قبول الشوكاني الفقيه بمثل هذه المشاركة ويجيب: إن الدخول في أجهزة الحكم حتى الجائر منها واجب في نظر المؤسسة الدينية.. وتمكن الشوكاني من خلال منصبه، أولاً، ومن خلال علاقته الجيدة بالحاكم أن يصد خطر هؤلاء المتعصبين ليس على الحكم وإنما على الإسلام (ص ٣٦٣).

ويتطرق إلى تجربة رعيل من المثقفين الأدباء في ثلاثينات القرن الحالي الذين حاولوا في أواخر الثلاثينات أن يصلحوا أوضاع السلطة الإمامية، ويستدل على هذه التجربة من خلال نموذج يتمثل بمحمد محمود الزبيري. وبالرغم من أهمية التجربة والنموذج، حيث لعبت مجموعة من الأدباء والشعراء دوراً في تفتح المجتمع اليمني على مفاهيم عصرية! إلّا أننا نلاحظ بأن البنية التي تحتضن

هؤلاء «الأدباء» هي نفسها التي تحتضن الفقهاء من أمثال الشوكاني، وهو الأمر الذي تنبّه إليه الباحث، ولذلك فإنه يذكر: أدركنا أنه لا يتم عمل ولا تقدم ولا تنجح دعوة عن غير طريق الدين الذي يستمد الحكام سلطتهم منه (ص ٣٦٧). ويضيف: وظهرت الثقة بمقدرة الشعر على إقناع الحكام بأننا لسنا أعداء بل اننا أبناءهم البررة، واننا على استعداد لأن نكون كسائر أفراد الشعب مستمعين مطيعين.. إلخ.

لهذا، نستطيع القول بأن الباحث، ومن خلال توضيحاته ذاتها، لم يستطع أن يتنبه إلى أن الأدباء كانوا يلعبون دور الفقهاء إلى جانب الحكّام وأن الشعر يلعب دور الفقه في التبرير والإقناع.

- المحاضرة الثالثة التي تتعلق بموضوعنا قدمها محمود أمين العالم تحت عنوان: «إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة». استعاد في مقدمتها ما عُرف في مطلع الستينات باسم: أزمة المثقفين في مصر، كذلك فإن تحديد المفاهيم يستغرق حيزاً واسعاً من بحثه، من قبيل: «هناك تمايز دلالي بين الثقافة والسلطة، ولكن هناك كذلك تداخل وظيفي عضوي بين الدلالتين كذلك» (ص ٣٩٣). فيذهب إلى تحديد المفاهيم المختلفة للمثقف، كما يحدد الفروق بين الثقافة والايديولوجيا. ولكي يصل إلى تحديد وجهة نظره فإنه يعرِّف الدولة باعتبارها تتكامل بالقمع والايديولوجيا، والايديولوجيا ليست مجرد أداة من أدوات الدولة أو السلطة، بل تكون جزءًا أساسياً عضوياً من بنيتها (ص ٤٠٠). ومن هنا، فإنه يجد في الحصيلة، أن المشكلة لا تقوم بين المثقفين والسلطة وإنما بين الحاكمين والمحكومين (٤٠٥)، ولهذا فإن الثورة الثقافية ضرورة حاسمة في كل ثورة اجتماعية حقيقية، إنها التغيير الجذري للأبنية الثقافية المتخلفة السائدة في السلطة والمجتمع (ص ٤٠٧).

ينطلق محمود أمين العالم من جملة من التعريفات والمفاهيم ليخلص إلى ما يشبه الدعوة، على النحو التالي: إذا كان الثقافي يعاني من وطأة واستبداد السياسي المهيمن الراهن، فلا خلاص للثقافي ولا تحرير له إلّا ببديل سياسي يحمل رؤية ثورية للسلطة والمجتمع.. على أن الانخراط في العمل السياسي

الحزبي ليس شرطاً لمشاركة المثقفين مشاركة فعالـة في التغيير المنشـود، بل هنـاك مستويات مختلفة للمشاركة، مثل تغذية روح النقد وممارسته بشجاعـة، وإشاعـة العقلانية في المجتمع، وتنمية الإنتاج المعرفي العلمي. . الخ (ص ٤١٣).

- المحاضرة الرابعـة التي تعنينا قـدمها سهيـل القش: «المثقف والسلطة في المجتمـع العربي: النمـوذج اللبنـاني». وينـطلق البـاحث في الأسـطر الأولى من تأكيد: أن مسألة اصطدام المجتمع العربي بالمجتمع الغربي هي مسألة مركزية في فهم التكون البنيوي والتـاريخي للسلطة والمعرفـة والثقافـة في بلادنـا (ص٤٦١) لينتهي في الأسـطر إلى ما يشبـه نفي هذا التـأكيد إذ يقـول: إن عـلاقـة المثقف بالسلطة في لبنان تطرح موضوعاً قديماً قِدم علاقـة الفيلسوف بـالحاكم، فـإما أن يكـون الفيلسـوف حـاجبـاً للسلطان (أرسـطو والإسكنـدر، ابن خلدون وملوك الـطوائف، مكيـافللي وعـائلة مـديشي) أو أن يكـون شـاهـداً لعصره وجـوهـره الاعتراض على السلطات، كل السلطات (ص ٤٧٩). وإذا كان الأمر كذلـك، فإن النموذجين المذكورين لا علاقة لهما بالمسألة المركـزية وهي اصـطدام المجتمع العربي بالمجتمع الغربي كما قدم في البداية.

والواقع أن محاضرة سهيل القش هي إلى حد بعيد تلخيص لآراء دوبـريه، سارتر، غرامشي. . الخ. إلاّ أن الباحث يقبض على نقـطة أساسيـة حين يقـول في الصفحتـين الأخيرتـين من بحثه: إن السمـة الغالبـة للمثقف اللبنـاني تتميـز بانتماءات مؤقتة. . . وهو سليل البدعة اللبنانية الفذة التي أوجـدت المدبـر كأول مثقف لبناني ساهم في انتقال الغلبة من الدروز إلى الموارنة. . انه المـدبر الثقـافي اللبناني في تغيير دين السلطة الذي مارسـه مدبـرو الأمراء في تـاريخ جبـل لبنان (ص ٤٧٨).

والـواقع أن هـذا «المدبـر» ليس بدعـة لبنانيـة، وليس هـو سـوى الكـاتب (Le Scribe) الذي وُجد إلى جانب كل حاكم وسلطان. وقد درس مؤخـراً دور الكتّاب في لبنان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الباحث فرنسوا زبال في أطروحة حملت عنوان «العالم والمسيحي والعسكري» وفيها نـلاحظ أن تبلور دور الكتّاب والمدبرين قد تم انطلاقاً من عكا في زمن ضاهر العمر وأحمد باشا الجزار

وسليمان باشا. إن طبعة جديدة صدرت حديثاً من كتاب ابراهيم العورة: تاريخ سليمان باشا العادل، توضح لنا بجلاء دور الكتّاب والمدبرين اليهود والمسيحيين في عكا والجبل ومجمل المدن الساحلية.. الخ.

* * *

المحاضرات الأربع التي أشرنا إليها تأتي من تجارب مختلفة: اليمن، ليبيا، مصر ولبنان. ويحمل بعضها سمات «المثقفين» في البلدان التي أتت منها هذه الأبحاث. إلّا أن هذه المحاضرات تتحدث في الواقع عن نماذج تتعاقب في الزمن وتنتشر في مجمل التجارب التاريخية والمعاصرة ويمكن ترتيبها في النماذج التالية: الفقيه ـ الكاتب ـ التقني والحزبي.

إن الإشكالية التي تحيط بالفقيه، ليس في النموذج اليمني الذي يقدمه عبد العزيز المقالح فحسب، بل في كل التجارب العربية ـ الإسلامية، تتلخص في مسألة العمل مع السلطان، من خلال جهازه الفقهي الذي يمنح السلطة ـ الحاكم الشرعية ويخفض من ظلمه. وفي جميع الأحوال، فإن المسافة التي تفصل الفقيه عن الحاكم، طالت أم قصرت، كانت قائمة على الدوام، ليس بفضل إرادة الفقيه أو وعيه، ولكن بفضل الجهاز الفقهي بصفته أداة معرفة وعمل والتي كانت تمنع تحوّل الفقه إلى مجرد ملحق بالسلطة. بالمقابل، فإن الفقه لم يكن يحمل في طياته «الثورة»، فهو جهاز لتبرير وتيسير الشريعة والأحكام. وانطلاقاً من هذه المقدمات ينبغي أن نفهم العلاقة التي كانت تربط بين العلماء والفقهاء من جهة، وبين الحكّام من جهة أخرى.

على العكس من ذلك، فإن الكاتب أو المدبر كان في خدمة الأمير والحاكم والسلطة، بحكم وظيفته إياها. والتراث المعرفي للكتاب، منذ أيام الفرس وقبل الإسلام، هو تراث في خدمة السلطة. وفي تجارب الكتّاب والمدبرين العميقة أو الساذجة فإن الكاتب ليس سوى صنيعة للحاكم وتابع له.

والمهم بالنسبة لنا هنا أن نشير إلى أن الفقيه والكاتب يشكلان نقيضين تاريخيين، في التجربة الكلاسيكية للدولة في الإسلام أو في تاريخ الدولة العثمانية التي يشير إليها الباحث.

النمـوذج الثالث هـو المثقف التقني متمثلاً بـالباحث الاجتـماعي كما يقـدمه د. مصطفى التير. ويبدو هذا النموذج حديثـاً مثل سـائر البـاحثين التقنيـين، ولكن الإشكالية التي يطرحها الباحث، تقودنا إلى البحث عن أصول هـذا التقني: إن نتـائج أبحـاث هؤلاء التقنيين، أو تقنييّ المعـرفة، لا قيمـة لها إذا لم تـأخـذ بهـا السلطة وتعمل بها، مثل خبرة الكتّاب وعلمهم، فلا قيمة لخبرة الكـاتب المدبـر إذا لم يستخـدمها الحـاكم أو السلطان. وأبعد من ذلـك أيضاً، فـإذا رجعنـا إلى تكون المثقفين التقنيين من خريجي الجـامعات، نجـد أنهم نتائـج لمجهود الـدولة الحديثة في الأصـل التي وسّعت ميدان التخصص العلمي وأوفـدت البعثات إلى الخارج. ولا يمكن بالتالي، وفي حدود التجربة العـربية، أن نبحث عن تنـاقض بين الدولة من جهة والمثقف التقني.

تبقى الإشارة أخيراً إلى نموذج المثقف السياسي أو الحزبي الذي يقدمه محمود أمـين العـالم ويستمـد أسسـه النـظريـة من المثقف العضـوي لـدى غـرامشي. . وإمكانية تحققه نوقشت في صفحات أخرى.

# أنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر ؟(*)

تقرير خالد زيادة

يقدم هذا الكتاب مادة نقاش غنية، بسبب تعدد الأصوات التي ساهمت في المناقشات، والتي دارت حول وجود انتلجانسيا جزائرية، أي طبقة مثقفة واعية بذاتها وبدورها، أم أن الأمر يتعلق فقط بمثقفين مشتتين. كذلك، فإن هذا الكتاب يسهم بتعريفنا بالهموم التي يعيشها جيل المتعلمين الذين هم نتاج الثورة والاستقلال، أي الذين درسوا وساهموا في قيام المؤسسات بعد عام ١٩٦٢.

وينطلق الكتاب من عرض المفاهيم التي عرضها الفيلسوف الايطالي انطونيو غرامشي، وخصوصاً النقاط المتعلقة بـ : مشكلة المثقفين والمثقف العضوي والمثقف التقليدي. ولعل المقال الافتتاحي هذا، الذي يتناول أفكار غرامشي، قد حدد سلفاً إطار وأفق المحاورات والمناقشات التي تضمنها الكتاب، والتي سنعمد إلى عرض أبرز ما تحتويه.

- يرى عبد القادر جغلول: انه لا وجود في الوقت الحاضر، لفئة اجتماعية منظمة، يمكن أن نطلق عليها اسم الانتلجانسيا، وإنما هناك مجموعة من الأفراد بدون نسيج ثقافي يربط فيما بينهم. وإذا كانت هناك «خطابات» فهي ليست من إنتاجهم، وهي غير فكرية وغير ثقافية غالباً. فهي تعيد إنتاج خطاب ذي طابع

(*) د. عمار بلحسن: انتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر، دار الحداثة ـ بيروت ١٩٨٦.

سياسي على المستوى الفكري والثقافي (ص ٥٤ ـ ٥٦).

ولعل النقطة الأخيرة هذه هي أبرز وأهم ما يثيره جغلول، وسنعود إليها لاحقاً. إلّا أنه يواصل عرضه لملامح الأزمة التي يثيرها، مستعرضاً الإطار التاريخي: خلال عشرين سنة كوّنت الجزائر عدداً من المثقفين يتجاوز على ما أظن ما أنتجته في خلال ثلاثة أو أربعة قرون. لدينا إذن ظهور مفاجيء لمثقفين، هؤلاء ستخطفهم أجهزة الدولة أساساً، الأمر الذي يعني أن الشروط التي تولد فيها الأنتلجانسيا الجزائرية الحالية تكبح تجمعها وتكثفها كأنتلجانسيا، نظراً لأن المثقفين الذين تكونوا يشتغلون مباشرة في أجهزة، ليست هي الأجهزة التي تسمح بتثبت واستمرارية هذه الأنتلجانسيا.

وإذا كانت هذه هي النقطة الأولى التي تميز المثقفين في الجزائر، فإن النقطة الثانية هي: أن هذه النخبة الجديدة التي كبرت بطريقة سريعة لا تملك ولا تستند إلّا إلى تراث فكري وثقافي ضعيف (ص ٥٦).

وحول التفرقة بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي التي يقيمها غرامشي، يرى جغلول: أنها غير قابلة للتطبيق على واقع البيئة والوسط الثقافي الجزائري الحالي، فالمثقفون التقليديون يتناقص عددهم من يوم لآخر، أما العضويون فإنهم لا يوجدون مطلقاً... التقليديون تكفّل بتدميرهم الاستعمار عن طريق التهديم أو السحق وإذا كانت خطاباتهم موجودة فإنها محوّلة ومغيّرة. ويقترح جغلول بالمقابل مصطلحين آخرين: المثقف المقلد والمثقف الموظف (ص ٦١).

وحول علاقة المثقف الموظف بالدولة يقول: إن المثقف ليس الدولة، وما دمنا نفكر بأن المثقف هو الدولة، فلن تكون هناك إمكانية لتشكل انتلجانسيا حقيقية. إن وظيفة الدولة هي تسيير المجتمع، أي تشغيل مختلف عناصر التسيير والسيطرة على المجتمع، بينما وظيفة المثقف الإنصات لهذا المجتمع من أجل صياغة التحولات التي تجري داخله فكرياً. انطلاقاً من هذا الفهم فقط يستطيع المثقف القيام بدوره ومهمته، أي فهم ما يجري وعرضه، وصياغة آفاقه وآفاق المجتمع (ص ٦٤).

كيف يمكن أن يتم ذلك، أي كيف الانتقال من نتف المثقفين الموظفين إلى انتلجانسيا حقيقية، قادرة على إنتاج معارف وحقائق حول مجتمعها، وباستطاعتها وضع قيم ومعايير جديدة، أي كيف نصل إلى تكوين انتلجانسيا طليعية؟ هذا التساؤل يصيغه جغلول ويجيب عنه على النحو التالي: إن أحد عناصر تكونها هو مشكل احتكار الدولة لمجال الثقافة.. (ص ٦٩).

- في المناقشات التي أعقبت عرض جغلول لآرائه، نلاحظ غرقاً في الجدال الايديولوجي والمفاهيم بدل العودة إلى واقع تاريخي واجتماعي. يدافع افريان فرقان عن تقسيم غرامشي: إذا رفضنا أن نتوقف عند مستوى تلك القراءة الأولية لغرامشي، وذهبنا بعيداً وعميقاً، فإننا نلاحظ أن التفريق الذي يقترحه جغلول بين المثقف المقلد والمثقف الموظف، موجود ضمن تفرقة غرامشي (ص ٨٢). ويرجع عليوش كمال إلى مستوى أخلاقي لمفهوم المثقف: إن المثقف يعيش داخل مجتمع في طور النمو، لذا فدوره هو المساهمة في التنمية، وبهذا تتحدد مكانته تلقائياً. فوظيفته ومسؤوليته تتجلى في كونه يفهم دواليب المجتمع، ويبحث في سبيل معرفتها، حتى يجد علاجاً للانحرافات ويستطيع تحسين وتطوير ما يمكن تطويره (ص ٩١). ويعارض الزاوي حمزة رأي جغلول حول انعدام تراث ثقافي، كما أنه يطرح مسألة لم يتطرق إليها سواه في جملة المناقشات وتتعلق بصلة المثقفين الجزائريين بسائر المثقفين العرب: عندما نتحدث عن الشمولية في تناول أزمة الثقافة والمثقفين في الجزائر، لا ننفي عن هذه الإشكالية صفة الخصوصية، بل نريد أن نحملها بعداً تاريخياً وتصوراً مستقبلياً واضحاً وواقعياً، الأمر الذي يقودنا كذلك إلى التساؤل عن وجود «انتلجانسيا عربية»، أو بالأحرى انتلجانسيا في كل قطر من الأقطار العربية، في مصر أو سورية أو تونس، ومن يمثل هذه الانتلجانسيا؟ ولصالح من تعمل هذه الفئة؟ (ص ٩٨).

أما بودراع بلقاسم فيطرح أيضاً نقاطاً أخرى للنقاش: هناك مواضيع كالسلطة، والتاريخ والدين تبدو محرمة على المثقفين النقديين، هناك ما يشبه الحواجز البسيكولوجية والبنيوية التي تكبح وتمنع المثقف الجزائري من الكلام والتفكير في هذه المواضيع.. ويضيف: إن ظهور انتلجانسيا نقدية، مرهون

ومتعلق أساساً بوضع حد نهائي لبعض أنماط العلاقات التي ربطتها السلطة مع المثقفين، وظهور ديموقراطية حقيقية ومسؤولة (ص ١٠٦ ـ ١٠٧).

ونعرض أخيراً لرأي سعيد دحماني في مشكلة التعبير اللغوي: بعد عشرين عاماً من الاستقلال، برز عالم «المتعلمين» الجزائريين على شكل ازدواجية مضاعفة؛ كتابة معربة ومفرنسة، يمكن أن نسميها ازدواجية أفقية، وازدواجية لسانية (لغة تعليم وتعلم ـ لغة أم) يمكن أن نطلق عليها اسم ازدواجية عمودية. وقد نتج عن هذه الظاهرة تشتت وانفجار لعالم المتعلمين الجزائريين وتشظيه إلى فرديات منعزلة ومعزولة... تبعاً لهذا، فإن أحد شروط ظهور انتلجانسيا جزائرية، هي تملك هذا الماضي التاريخي الطويل باكتساب وعي جماعي به، يستطيع تعيين وتحديد تلك الوحدة الثابتة، التي هي الأنا الوطنية (ص ١٢٧ ـ ١٢٨).

ـ يحاول عمار بلحسن في نهاية الكتاب أن يستخلص حصيلة المناقشات فيلاحظ التنافر في معالجة المسألة المطروحة، وإغفال الواقع الفكري الثقافي الجزائري. ويعترف بضرورة الدراسات المحددة والملموسة حول الفقهاء والأدباء والعلماء، والإطارات الاقتصادية والنخب السياسية، والايديولوجيين. ويقترح محاور للنقاش هي حصيلة للمناقشات: هل هناك انتلجانسيا في الجزائر، تتظاهر وتعمل كمجموعة اجتماعية منسجمة وعضوية، تقوم بالإنتاج المعرفي والايديولوجي... هل هناك إمكانية لبناء نمطية للمثقفين الجزائريين على أساس معايير محددة كالتفريق بين الشغيل الذهني والمثقف النقدي؟ ما هي العلاقات المتنوعة، المعقدة، التي تربط المثقف الجزائري الحالي بمجموع أبعاد مجتمعه التاريخية ـ التراثية، الحاضرة والمستقبلية (ص ١٦٣ ـ ١٦٤).

ويلاحظ بلحسن الإجماع على القول بغياب انتلجانسيا جزائرية، كمجموعة مثقفة اجتماعية منتظمة، مستقلة ذاتياً، أصيلة، متجذرة في التاريخ الجزائري. وفي الجواب على هذا الغياب يسوق مجموعتين من الأسباب:

ـ تاريخية: عدم وجود تقاليد وتراث ثقافي وحضاري جزائري غني بمضامينه

ومؤسساته الثقافية، نقص الوعي بالاستمرارية الثقافية ومؤشراتها ومعالمها، التدمير الاستعماري للبنيات والمؤسسات الثقافية، تحطم وتفكك المجتمع المدني وسيطرة الدولة والمجتمع السياسي على الحياة الاجتماعية..

- سسيولوجية: كعدم تبلور القوى الاجتماعية الجزائرية في طبقات واضحة المصالح والاتجاهات، وعدم ارتباط المثقف وعضويته لهذه الطبقات.. (ص ١٦٩).

لقد حاولنا فيما تقدم أن نعرض الآراء المنوعة والمتفرقة التي أبداها المثقفون الجزائريون من خلال مناقشة مسألة حضور أم غياب انتلجانسيا جزائرية. وقد كان هذا النقاش حسبما تبدّى في صفحات الكتاب يوضح بعضه بعضاً، لكننا سنعمد هنا في هذه المراجعة إلى بعض الخلاصات:

- تجدر الإشارة أولاً إلى أهمية هذه المناقشات التي اتسم بعضها بالتلقائية وبعضها الآخر بالتخطيط، وعلى العموم فإنها تضعنا في الأجواء «المتعلمة» والجامعية الجزائرية، وخصوصاً في نظر هذه الأوساط إلى ذاتها وإلى أزمتها. ويبدو واضحاً من خلال بضعة إشارات إلى أن تفجر هذا النوع من النقاشات قد جاء إثر أحداث متفرقة داخلية عامي ١٩٨٠ - ١٩٨١، مما وضع المثقفين ليس أمام مشاكلهم فقط ولكن أمام المشاكل التي تعيشها الدولة. نضيف إلى ذلك أن هذه الأحداث قد أعادت إلى أذهان المتناقشين والمتدخلين (أصحاب المداخلات)، مسألة تكون المثقفين في مرحلة الاستقلال، وبعد مرحلة طويلة من الاستعمار، الأمر الذي يضعنا أمام خصوصية الوضع الثقافي الجزائري، إلاّ أن هذه الخصوصية لا تنفي، حسب رأي أحد أصحاب المداخلات التي أشرنا إليها سابقاً، ضرورة رؤية الارتباط بين أزمة المثقفين الجزائريين وسائر المثقفين في الأقطار العربية الأخرى.

- لعل المسألة الأكثر حسماً في هذا النقاش كانت في ارتباط المثقف بالدولة، وقد رأى جغلول وآخرون جزءًا من المشكلة دون التشديد على وجهها الآخر، فإذا كانت السمة العامة للمثقف الجزائري، هي المثقف الموظف، فإن الأمر

يتطلب دراسة موسعة لدور الدولة في تكون هذا المثقف، أي أن تخطيط الدولة وبناءها للمؤسسات التعليمية والثقافية والإعلامية هو الذي أوجد هذا الكمّ الهائل من المتعلمين أو «المثقفين» الذين يجدون أنفسهم اليوم في أزمة، ولولا مجهود الدولة، بدون تقويمه أخلاقياً، فلا وجود فعلي لهذا العدد الهائل من المثقفين. وهذه المسألة بحد ذاتها، ليست خصوصية جزائرية، إلّا بمقدار التكون الحديث للجزائر المستقلة، وما شهدته الجزائر خلال الربع قرن الأخير، عرفته الأقطار العربية الأخرى على امتداد قرن من الزمن، بحيث أن آثار ذلك أصبحت اليوم غير معروفة لدى الباحثين، ومع ذلك فإن عدم تناولها ومعرفتها لا يعني انتفاءها في المناطق الأخرى من العالم العربي.

- كذلك، فإن الازدواجية اللغوية الواضحة والمباشرة في الجزائر، قائمة في سائر البلدان العربية على نحو كامن ومستتر بحيث يصعب تبيانها، وهي ازدواجية لغوية ومفهومية في آن معاً. ونقصد من خلال هذه الملاحظة إلى القول بأن المشاكل التي تحيط بأوضاع المثقفين في الجزائر والمغرب عموماً لا تختلف اختلافاً جذرياً عن المشاكل في المشرق. لكن التناقضات بين: المثقف التقليدي والمثقف المرتهن للدولة، وبين التعبير اللغوي العربي واللغوي الفرنسي... لتبدو أشد وضوحاً في الجزائر والمغرب منها في المشرق، ولهذا فإن النقاش حول المثقف في علاقته بالدولة لا يزال في بدايته في المشرق بسبب غموض العلاقة بين الدولة والمثقف في الأساس.

- وبخصوص الكتاب والمناقشات التي تضمنها، فإن طرح أفكار غرامشي قد لعب دوراً معيقاً في توجيه المناقشات ضمن أفق واحد، وضمن معيار ذي صبغة ايديولوجية. وقد دارت المناقشات انطلاقاً من بداهة: وجود أو عدم وجود طبقة مثقفة علماً أن هذه البداهة، ليست بديهية إلى الحد الذي تصوره عمار بلحسن، أو عبد القادر جغلول. وإذا كانت آراء غرامشي على أهميتها هي حصيلة تأمُّل في تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر، فإن تأملاً مماثلاً ينبغي أن يخوض فيه المثقفون العرب لمعرفة الوضع الذي كان عليه المتعلمون (العلماء) والوضع الذي آلوا إليه.

- يلزم في الختام، وكما ورد داخل الكتاب نفسه، إجراء البحوث والدراسات ذات الطابع التاريخي والاجتماعي، حول الفقهاء والأدباء والعلماء وسائر أولئك الذين لعبوا، ضمن أوضاعهم، دور المثقفين دون أن نخضع أنفسنا لأولية القسمة بين التقليدي والعضوي والحديث.



# المثقف العربي:
# دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع (*)

تقرير خالد زياده

قدمت في الحلقة الدراسية التي عقدت في الرباط تحت عنوان: «المثقف العربي، دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع» خمس محاضرات، أعقب كل واحدة منها تعقيب ونقاش موسع في بعض الحالات.

- المحور الأول أو المحاضرة الأولى قدمها الطاهر لبيب تحت عنوان: تساؤلات حول المثقف العربي والسلطة، طرح فيها تساؤلات من نوع من هو المثقف؟ ومن هو المثقف العربي؟ وما هي السلطة وعلاقة المثقف بها؟ ويمكننا أن نستعرض نقطتين أساسيتين، الأولى تتعلق بالعلاقة الدقيقة بين المثقف والسلطة وقد عبّر عنها على النحو التالي: «إن المثقف كثيراً ما يقدم نفسه على أنه ضحية السلطة، ولكنه قلّما يتنازل عما تمنحه له السلطة من امتيازات. إنه يطمع إلى اكتمال سلطته، إلى أن يكون سلطة.. هذه الجاذبية تفقد المصداقية في أغلب الحالات: تجارب صعود المثقفين إلى السلطة بينت أنهم يتنكرون للمبادىء التي دافعوا عنها ويستعملون وسائل السلطة التي طالما نددوا بها» (ص ٣٣).

أما النقطة الثانية التي تسترعي الانتباه في محاضرة الطاهر لبيب فتتناول

---

(*) مراجعة لحلقة الرباط الدراسية، مايو/ أيار ١٩٨٥، التي أعدّها المجلس القومي للثقافة العربية - منشورات مطبعة المعارف الجديدة بالرباط.

المثقف العربي تاريخياً وراهناً، وقد لاحظ، من خلال ابن خلدون، أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، أما أصحاب القلم فأقرب إلى السياسة وسيفها. فثمة إذاً تمييز بين العلم والقلم في علاقتهما بالسياسة يعادل التمييز الحديث بين المثقف والتقني (ص ٣٤). والواقع أن هذه المقارنة يمكنها أن تستدعي جدالاً طويلاً، فمع صحة موقع العالم وصاحب القلم من الدولة، فهل صحيح أن المثقف هو وريث الفقيه، وهل صحيح أن التقني هو وريث صاحب القلم. إن أمثال هذه المقارنات يترك مجالاً لتصميات يمكنها أن تشتت إدراكنا للمسألة المطروحة.

ينهي الطاهر لبيب محاضرته لتحديد موقع السلطة العربية من المثقفين فيرى أن السلطة العربية عموماً لا تتّسع لتنوع داخلي.

في المناقشات التي أعقبت محاضرة الطاهر لبيب جاءت الآراء على النحو التالي؛ رأى محمد مصطفى القباج أن المحاضر سقط في الفخ السارتري الذي جعل تفاصيل الموقف وتحليلات العمل والأجراء تدخل في إطار المفهوم التقني ومفهوم التخصص ومن جهة ثانية، اعتمد الإطار الماركسي الذي يحلل أدوار المثقفين كأدوار وظيفية أو كأدوار أداتية.. الخ.

وفي إطار المناقشة رجع نديم البيطار إلى الظروف التي ظهرت فيها كلمة مثقف: عندما نرجع إلى كلمة انتلجنسيا، نجد أن هناك أوضاعاً تاريخية يمكن تسميتها بالانتقالية أو الأوضاع الثورية، كانت تنسلخ بها جماعة من المتعلمين تقف على مسافة ما، قد تبعد أو تقرب من النظام القائم. وأضاف البيطار: كنت في عداد أولئك الذين توهموا أن الانتلجنسيا كلمة روسية، وقد فوجئت في الواقع حينها علمت أنها كلمة من أصل بولندي نزحت إلى روسيا، والسؤال هو لماذا لم تجد هذه الكلمة معناها التاريخي في بولندا التي نشأت فيها؟ ولم تجد معناها التاريخي أو تمارس دورها التاريخي في ألمانيا إن صح قول أحد المؤرخين؟ إن الوضع التاريخي في روسيا كان مناسباً أكثر من أي وضع تاريخي آخر لإفراز تلك الأوالية التي تفسح في المجال لظهور ذلك المثقف الذي يقف على مسافة بعيدة من نظام قائم ويكون أكمل تعبير عن الأنتلجنسيا في السمات التي ذكرتها،

وخصوصاً الدعوة إلى تصورات مستقبلية تبشر بنظام جديد يحل محل النظام السابق. أما كلمة Intellectuel فقد ظهرت في فرنسا لأول مرة في أواخر القرن التاسع عشر في قضية «درايفوس» الشهيرة. وكان أول من استخدمها هو «كليمنصو» في جريدته.. لكن استخدام الكلمة في فرنسا لم يكن بجذرية استخدامها في روسيا، لأن الوضع الفرنسي، في ذلك الوقت، لم يكن من نوع الوضع في روسيا.

أما محمد جسوس فأشار إلى أن مفهوم المثقف قائم بالأساس في المجتمعات الأوروبية اللاتينية.. هذا المفهوم برز في ظروف خاصة اتسمت ببروز سوق ثقافية جديدة، تمكنت فئة معينة أن تستقل شيئاً ما عن أهل السيف والسلطة، وأن يكون لها رأي عام تتجه به نحو المواطنين لنشر العديد من أفكارها.

ـ المحاضرة الثانية قدمها نديم البيطار تحت عنوان: المثقف والمجتمع، وقد ذكر بشكل خاص أن: الفكر الوحدوي، أو الفكر التقدمي والثوري عبر الوطن العربي يركز بشكل خاص على دور الجماهير، ويتحدث حول الموضوع عادة وكأن المثقفين غير موجودين.. وأودّ نقد هذا الاتجاه بالتدليل على الدور الأساسي الذي يمارسه المثقف في مراحل من هذا النوع..

ومع ذلك، فإن ورقة د. البيطار لم تتضمن شيئاً فيما يتعلق بعلاقة المثقف العربي بالمجتمع وإنما اشتملت على عرض مطول للتطور الفكري في التاريخ الغربي منذ البيان الشيوعي وحتى حركات الطلاب عام ١٩٦٨.

ـ المحاضرة الثالثة كانت من حافظ الجمالي وموضوعها: موقف المثقف العربي من إشكالية النهضة من حيث الرؤية الايديولوجية، وتضمنت عرضاً لمراحل النهضة العربية حسب الفهم التقليدي منذ حملة بونابرت وحتى بدايات القرن العشرين مع التفاتٍ لتطور مفاهيم الديمقراطية والوحدة العربية أو ما يسميه ظهور الايديولوجيا.

وفي المناقشة أوضح كمال عبد اللطيف: أن المشروع النهضوي العربي في اللحظة الأولى حاول المزج بين الإسلام وأوروبا وأن هذه الازدواجية ستستمر في

مطلع القرن العشرين، وستستمر بأشكال أخرى على مستوى التنظيمات السياسية لاحقاً، وستستمر على مستوى قراءة التراث. . . وعندما يستمر المثقف العربي اليوم في حديثه بلغتين فإنه يستمر في الحديث بلغة تدعم استمرار التأخر. وأشار المهدي المسعودي إلى أن الأخطار تهدد مثل هذه الندوات الثقافية من إعادة إنتاج وترديد الخطابات المجردة حول الثقافة. كما أشار محمد جسوس إلى العواقب الانقسامية التي يمكن أن يؤدي إليها تكرار مثل هذه الندوات الوحدوية، لأن الندوات الوحدوية تنحصر في مجال الوعظ والإرشاد والتبشير. . وما طرحنا قضية من القضايا المصيرية إلّا وهربنا إلى مظلة من المظلات التراث أو الماضي كشيء مجهول أو مظلة الارتماء في طروحات عامة ومعممة حول ما يسمى بالغرب.

- المحاضرة الرابعة كانت لمحمد عابد الجابري تحت عنوان: المثقف العربي وإشكالية النهضة: رؤية مستقبلية. وقد طرح الإشكاليات على شكل ثنائيات: العروبة والإسلام ـ الدولة والدين ـ الأصالة والمعاصرة ـ الوحدة والتجزئة.

بالنسبة لثنائية العروبة والإسلام، يقول الجابري إن هذه المسألة لم تكن قائمةً على الإطلاق في المغرب، إننا عندما نقرأ كتابات مشرقية حول «مشكل» الاختيار أو المفاضلة بين العروبة والإسلام، فإننا نجد أنفسنا أمام كتابات لا تنفذ، بما تريد أن تقوله، إلى وجداننا وإلى عقولنا، بل يمكن أن أقول إننا هنا نشعر بأن المسألة غير ذات موضوع أعني أن الأمر يتعلق بمشكل غير مطروح، وبالتالي بإشكالية مزيفة.

وأوضح الجابري أن أصل المشكل يقع في المشرق وليس في المغرب، وهو محلي وليس عربياً، وقد حصل كردٍّ فعل من سكان سورية الكبرى ضد الحكم العثماني وسياسة التتريك.

أما الثنائية بين الدين والدولة فترجع بأصولها إلى القرن الماضي وإلى صراع عرب المشرق مع السلطة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام بلداناً عربية فيها أقليات دينية غير مسلمة. . وفي اعتقادي أن الدولة العربية الحالية لا

تختلف عن الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ منذ معاوية، أي منذ أن تأسست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة.

ومن ثنائيات الفكر العربي المعاصر ثنائية الأصالة/ المعاصرة التي تدخل تحتها عدة ثنائيات فرعية مثل ثنائية السلفية/ الليبرالية.. إن هذا المشكل، بهذه الصورة، لم يكن مطروحاً في كل البلاد العربية. ففي بلاد المغرب العربي، وفي أقطار عربية أخرى، غير سورية ومصر، وكان المضمون الذي يُعطى للسلفية مضموناً نهضوياً، اصلاحياً، وبالتالي فلم يكن هناك تقابل بين السلفية والليبرالية بل بالعكس، كان هناك تداخل وتكامل.

أما بخصوص ثنائية الوحدة والتجزئة، فيرى الجابري أن اختزال قضية الوحدة في مشكل التجزئة التي ورثناها من الاستعمار أو من غيره اختزال يشوِّه القضية سواء على مستوى التاريخ أو على مستوى المعطيات الواقعية الحاضرة.. ذلك أننا عندما نطمح اليوم إلى تحقيق الوحدة العربية فنحن نطمح إلى مشروع تاريخي جديد تماماً.. الخ.

* * *

يمكننا من خلال الاستعراض الذي قمنا به لمحاور ندوة الرباط أن نشير إلى نقطة مركزية توضحها هذه الندوة بقوة، تقوم على الفرق في تناول وإدراك مفهوم المثقف بين المشرق العربي ومغربه. ولعل مداخلة الجابري انطلقت من هذه المفارقة بالذات.

نلاحظ بهذا الخصوص أن مسألة المثقف، وتشكل طبقة انتلجنسيا التي تدخل في الهموم الثقافية في أقطار المغرب، تغيب غياباً شبه مطلق لدى مثقفي المشرق. ولا يتعلق الأمر بحضور المثقفين في المغرب وغيابهم في المشرق، وإنما تنحصر المسألة على مستوى الإدراك بالدرجة الأولى. إن التحليل الأولي يقودنا إلى ملاحظة التشابه في الوظائف والأدوار التي يقوم بأعبائها المثقفون في المشرق والمغرب على السواء، ومع ذلك فإن المثقف المشرقي يذوب في البناءات الايديولوجية التي يساهم في صنعها ويخضع لها. وقد عبّر عن ذلك أحد

المشاركين في الندوة إياها والذي قال: لم يعد هناك في لبنان مثقفون، فالمثقف الحقيقي إما أن يكون في المعركة أو لا يكون وذلك لأن القانون هو قانون الصراع والحياة (ص ١٣٨).

وهذا ما نلاحظه في محاضرات نديم البيطار وحافظ الجمالي وناجي علوش حيث يضمحل المثقف المشرقي في المجتمع وفي الوحدة وفي النهضة وفي النضال القومي.

وفي هذا الإطار، فإن محاضرة محمد عابد الجابري التي تملك أهمية فائقة في مضمارها تأتي لتوضح المشاكل المفهومية التي يغرق فيها المثقفون في المشرق من خلال الثنائيات التي عرضناها سابقاً. وتشكل هذه الثنائيات أداة تحليل لتشريح الأوليات الثقافية التي تتحكم بالمثقفين المشرقيين. ولعل محاضرة حافظ الجمالي بحد ذاتها توضح، في خلال العرض الذي قام به، الطابع الايديولوجي الغالب للقضايا التي تتحكم بإدراك المثقفين والمفكرين في سوريا ومصر.

بالمقابل، نستطيع أن نلاحظ، من خلال المناقشات التي دارت في الندوة، ان التكون المعرفي للمثقفين في المغرب يسمح لهم بإدراك أشد وضوحاً لتمايز المثقف عن السلطة، ووظيفته المحدودة داخل المجتمع.

# بلاد الشام في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: الخاص والعام في التجربة التاريخية

## تقرير رضوان السيد

نظّم كرسي دراسات الشرق الأوسط بجامعة أرلنغن Erlangen بألمانيا الاتحادية ندوة «علمية» بين ٦ و٨/ تموز (يوليو) ١٩٨٩ عن بلاد الشام وضمن الدولة العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد حضر الندوة بعض كبار رجالات الدراسات العثمانية؛ كما لوحظ غياب كثيرين من مشاهير الدارسين. وربما عاد ذلك إلى أنّ منظّمي المؤتمر أو الندوة لم يدعوا غير أولئك الذين لهم دراساتٌ عن بلاد الشام في العصر العثماني.

أما اليوم الأول من أيام الندوة فقد انتظمت فيه الدراسات تحت عنوانين في فترة ما قبل الظهر كان العنوان: «الحدود والإدارة، والوعي السياسي» وحاضر فيه كُلٌّ من بطرس أبو منّه: «ظهور ولاية سورية ونهايتها ١٨٦٥ - ١٨٨٨»، وحسن كيّالي: «العثمانية والقومية والإقليمية: سورية الكبرى في العهد الدستوري العثماني». وكان عنوان جلسة ما بعد الظهر: جماعات النُخب - وحاضر فيها فيليب خوري: «سياسات النُخب بسورية: بعض الملاحظات والمراجعات»، وعادل منّاع: «الاستمرار والتغير في النُخب الفلسطينية في العهد العثماني الأخير»، وكارل بربير: «ثروة بعض العلماء في القرن الثامن عشر في ضوء سجلّات قسّام العسكر العثماني».

أوضح بطرس أبو منّه، مدرّس التاريخ الحديث بجامعة حيفا، أنه على أثر

صدور قانون الولايات العثمانية عام ١٨٦٤ م جرى تأسيس ولاية سورية التي تكوّنت من الولايتين السابقتين: دمشق، وصيدا. وكان المقصود من هذه السياسة توحيد أجزاء الامبراطورية الباقية في نواحٍ كبرى، ذات حكمٍ مركزيٍّ قويّ؛ كفيل بإنهاء الكثير من أسباب التذمُّر والاضطراب. وهذا التوحيد جديدٌ على بلاد الشام العثمانية. فمنذ العام ١٥٢٠ ظلّت بلاد الشام تتراوح إداريّاً بين ٢ و٥ أقاليم أو سناجق أو ولايات. كما أنّ تسمية الولاية الموحّدة الجديدة بسورية جديدٌ أيضاً. فقد اعتاد العثمانيون على التسمية بعاصمة الولاية، وليس بالناحية أو الإقليم أو البلاد. واختيرت دمشق عاصمة «للولاية»؛ فأغضب ذلك أهلِ بيروت الذين رفعوا عرائض احتجاجٍ للباب العالي. والمعروف أن مقرّ والي صيدا منذ العام ١٨٤١ م كان ببيروت. وعندما توفّي الصدر الأعظم علي باشا عام ١٨٧١، وحلّ محلّه محمود نديم باشا بدأ الاهتزاز في الولاية الجديدة. فمحمود نديم باشا في نظر بطرس أبو منّه كان محافظاً، وضد التنظيمات، ومع تقديم المسلمين على المسيحيين. وقد قام عام ١٨٧٢ م بفصل القدس عن الولاية، وتأسيس سنجق مستقلّ لها. ثمّ في عام ١٨٨٧ م جرى فصل خمس سناجق جديدة، كما جرى إنشاء «ولاية بيروت». وهكذا انتهت «ولاية سورية» عملياً وإن ظلّت تحمل هذا الاسم، وبقي تابعاً لها ما بين دمشق وحماة، وبعلبك، والبقاع، وحاصبيا، وراشيّا.

أمّا حسن كيّالي فبدأ دراسته بذكر جورج أنطونيوس، وكتابه الكلاسيكي في اليقظة العربية، ومقولته بالنشوء المبكّر للفكرة القومية. ثم دارت مقالتُه كلّها على قراءة التاريخ المبكّر للحركة القومية ببلاد الشام قراءةً جديدةً استناداً الى ألبرت حوراني، وزين نور الدين زين، وفيليب خوري وآخرين. وخُلاصة رأيه أنّ الحركة القومية (العربية) ما ظهرت حقيقة في بلاد الشام إلاّ عشيّة الحرب العالمية الأولى بعد سقوط عبد الحميد الثاني. لكنّ ظهورها اقترن بظهور الحركة السورية، والحركات الإقليمية الأُخرى.

وجاء بحث فيليب خوري، الأستاذ بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا MIT، عن النُخَب في فترة ما بعد الظهر في محاولةٍ لفحص نموذجي أيرا لابيدوس،

وألبرت حوراني للنُخَب والوجهاء ورجالات الشؤون العامّة في المدن الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة، ومطالع العصر الحديث. أمّا أيرا لابيدوس I. Lapidus فكان قد طرح نموذجه التحليلي في كتابه: المدن الاسلامية في العصور الوسطى المتأخرة (وتُرجم الى العربية مرتين). وأمّا ألبرت حوراني فطرح نموذجه في مقالته: «الإصلاح العثماني وسياسات النُخَب» (١٩٦٨). وخُلاصة رأييهما أنّ الحواجز الإسلامية كانت مسودة بمجموعات من النبلاء والوجهاء الذين يتصارعون فيما بينهم، ويتنافسون لدى السلطة المركزية؛ على المال والجاه. وخوري يرى أنّ اكتشاف الوجهاء وسياساتهم وصراعاتهم كبداية للتحليل خدم الدراسات كثيراً. لكنه اعتبر أن وجهة النظر في التحليل هذه تنظر للأمور من «فوق»، وتتجاهل فئات الشعب الأخرى. ويضرب أمثلة على ذلك من منتصف القرن التاسع عشر وما بعد حيث تمكّنت فئاتٌ كثيرةٌ من غير النُخَب الوجيهة أن تؤثّر في مجرى الأحداث.

ودرس عادل منّاع، المدرّس بجامعة حيفا، والباحث حالياً بسانت أنطوني بأوكسفورد، الاستمرار والتغيُّر في النُخَب بفلسطين أواخر العصر العثماني فبدأ بنقد النظرات السائدة ثم ذكر تقسيم النُخَب لدى الباحثين الى: علماء، وأشراف، وأعيان، وأغوات. وهو يذكر أنّ الظاهر من هؤلاء في فلسطين ثلاث فئات: الأفنديات، والعلماء، والأشراف (فئة أولى)، والبيكات والأغوات (وهم المتسلّمون من العسكريين لشؤون الإدارة والضرائب والأمن في النواحي ـ فئة ثانية)، والمشايخ (وهم وجهاء الأسر الفلاّحية الكبرى في الريف). كان هؤلاء في نظره يتقاسمون السلطة المتاحة محلياً. وقد طرأت عليهم تغييرات أهمّها اثنان: دخول محمد علي إلى بلاد الشام (١٨٣١ ـ ١٨٣٩)، ثم عصر التنظيمات.

وفي اليوم الثاني من أيام الندوة تحدث في جلسة ما قبل الظهر كُلٌّ من نجوى القطّان: «الأقليات بدمشق في القرن الثامن عشر»، وتوماس فيليب: «السلطة السياسية والتنظيم الاجتماعي أو البنية الاجتماعية في عكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»، وعبد الكريم رافق: «المدينة والريف في السياق التقليدي: دمشق في الربع الأول من القرن الثامن عشر». وكان عنوان

الجلسة: «الحياة الحَضَرية أو المدينية». وفي فترة ما بعد الظهر بعنوان: «الحياة المدينية، والثروة المادية» تحدّث باسكوال عن المرافق المستجدة بدمشق أواخر القرن التاسع عشر. وتحدّث هاينز غاوبه H. Gaube عن حيّ بحلب من الناحية العمرانية، وأندريه ريمون عن حلب وعلاقة الجغرافية المدينية بالاجتماع المديني في القرن الثامن عشر.

أمّا نجوى قطّان فلم تتحدّث في الواقع عن غير الأقلية اليهودية التي تقول إن عدد أفرادها في الربع الأخير من القرن الثامن عشر بدمشق كان ٣١٤ بين رجلٍ وامرأةٍ على وجه التقريب أخذاً من سجلّات المحكمة الشرعية لتلك الفكرة. ثم تفصّل في معلوماتها استناداً الى سجلّات المحكمة ذاكرةً الطوائف اليهودية، والمواطن الأصلية لليهود بدمشق، وأحياء دمشق التي كان فيها يهود، والأوصاف التي تصفهم أو تسمّيهم بها السجلّات، والحِرَف والتجارات التي كان يتعاطاها هؤلاء، ونظرة رجال القضاء لهم، وأنواع الخصومات التي كانوا يلجأون من أجلها للمحكمة. كما تُناقش مسألة ما تُسمّيه الدراسات الصهيونية الحديثة: الإدارة الذاتية أو المستقلة لليهود داخل المجتمع الإسلامي الوسيط؛ لكن بشكلٍ غير مباشر. إذ يبدو أنه لم تكن للحاخام بدمشق مهمات اجتماعية أو قانونية أو سياسية تجاه أبناء طائفته؛ إذ كانوا يلجأون في أُمورهم غير التعبدية للقاضي المسلم.

وحاول توماس فيليب؛ أستاذ التاريخ الحديث بجامعة أرلنغن؛ رسم مونوغرافيا سياسية واجتماعية لعكّا في القرن الثامن عشر في عهود ظاهر العمر (١٧٤٩ - ١٧٧٥ م)، وأحمد باشا الجزّار (١٧٧٥ - ١٨٠٤ م)، وسليمان باشا (١٨٠٤ - ١٨١٨ م). وقد ذكر تفاصيل مفيدة عن جغرافيتها وأسوارها وتجارتها، وريفها، وعلاقتها بالبدو من حولها. كما تحدّث عن ثروة ظاهر العمر، وعن أعوانه العسكريين المغاربة، وحلفائه المتاولة. أما جنود الجزّار فكانوا من الإنكشارية والمماليك، وبأعداد ضخمة. ويذكر ت. فيليب أنه ربما كانت أكثرية سكّان عكّا أيام الجزار من المسيحيين (الروم الكاثوليك) الذي اجتذبهم عهد ظاهر العمر. وربما كان عدد سكّان عكّا عشرين ألفاً أيام الجزّار، وقد انخفض

في الربع الأول من القرن التاسع عشر إلى ثلاثة آلاف. ويُرجع فيليب ذلك إلى اضطراب تجارة القطن التي كانت عماد اقتصاد المدينة.

ويعني عبد الكريم رافق، الأستاذ المعروف بجامعة دمشق؛ لعلاقة الريف بالمدينة (دمشق) في الربع الأول من القرن الثامن عشر؛ قراءة علاقات الريف بالمدينة اقتصادياً. وهو يُلاحِظُ أنّ تلك الفترة شهدت تواري الإقطاعيين المحليين (الزعماء، وهاملي التيمارات) لصالح البرلية من الإنكشارية المحليين الذين سيطروا على الأرض. يستنتج عبد الكريم رافق ذلك من قلة التجار أولئك، وقلة عقودهم في سجلّات المحاكم الشرعية لتلك الفترة. ثم من سجلّات القسّام العسكري. والقسّام العسكري كان يشرف على شؤون العسكريين في حياتهم وبعد وفاتهم. وفي حين كان القسام البلدي مكلّفاً بشؤون المدنيين. ولذا، فقد اعتمد رافق على سجلّات الطرفين لمراقبة التطورات الاقتصادية مع صعود أُسرة العظم للسلطة، ومركزتها لها بدمشق وريفها. والدراسة ممتازةٌ، وكثيرة التفصيلات شأن رافق دائماً في استخداماته لوثائق المحاكم ومحفوظاتها.

ويدرس جان بول باسكوال، الباحث بجامعة أكس آن بروفانس تجدُّد الحياة المادية ومؤسساتها وتطورها بدمشق القرن السابع عشر مستنداً في ذلك إلى التطبيقات الحقلية التي أرساها في هذا المجال فرنان بروديل في دراساته المختلفة وبخاصة كتابه: الحضارة المادية والرأسمالية (١٩٦٧). والدراسة هنا منهجية مبدئية، وليست ميدانية بالمعنى الذي قصده بروديل؛ بل إنّ الباحث يريد أن يدلّل على فائدة هذا المنهج في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

أمّا دراسة Gaube عن حيٍّ في شمال شرق مدينة حلب مطالع القرن العشرين؛ فهي تقريرٌ عن عملٍ علميٍّ قال إنه يقوم به مع زملاء منذ العام ١٩٨٧، ويتضمن تتبع ٨٠٠ منزل في ذلك الحي من النواحي العمرانية والاجتماعية والقدرة على الاستمرار أو الصلاحية له ـ ويشمل ذلك سؤال السكّان، ومراقبة تخطيط الحيّ والتغيرات التي طرأت عليه عبر العصور. والتقرير قصيرٌ، ومعلوماته موجزةٌ بحيث لا يمكن الحديث في الحقيقة عن

«دراسة» بل عن خطةٍ لدراسة. وللباحث المذكور كتابٌ ضخمٌ عن حلب من الناحية العمرانية صدر بالاشتراك عام ١٩٨٦.

وانصبّ حديث أندريه ريمون A. Raymond، الباحث المعروف في تاريخ المدن الإسلامية، وصاحب الدراسة المشهورة عن القاهرة في القرن الثامن عشر؛ على بحث إمكان التلازُم أو التلاؤم بين «الفئة الاجتماعية»، و«المجال المديني» بحلب في القرن الثامن عشر. وهو يناقش بذلك أُطروحة تلميذٍ له هو اللبناني أنطوان عبد النور؛ الذي قُتِل في الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢. وكان أ. عبد النور قد نفى وجود مثل هذا التلازُم أو التلاؤم في المدينة الإسلامية بين «الحي» والفئة التي تسكنه من حيث الطراز المعماري، ومن حيث العلاقات الاجتماعية، واعتبر المدينة الإسلامية مدينة «سُواسية». بيد أنّ ريمون يدرس من خلال وثائق المحاكم الشرعية، وبعض الدراسات الحديثة الأخرى عن الأقليات بحلب إمكان وجود تمايز في الجغرافية السكانية، والجغرافية المعمارية بين الأحياء. ويذكر أمثلة على ذلك أحياء المسيحيين واليهود.

وبعكس اليوم الأول من أيام الندوة؛ فقد أُضيفت في اليوم الثاني (١٩٨٩/٧/٦) جلسةٌ مسائيةٌ بعنوان: «اتجاهات تحولات السكّان في الريف الشامي». أمّا أمنون كوهن الذي له دراستان سابقتان عن القرن السادس عشر، والقرن الثامن عشر بالقدس من خلال وثائق محكمتها الشرعية؛ فقد تحدّث هنا عن الوجود المسيحي بحلب في القرن التاسع عشر من خلال سجلٍ، مقارناً لأعدادهم وأوضاعهم بظروف القرن السادس عشر من خلال التحارير المعروفة. ومن الناحية الأثرية/ الجغرافية تحدّث W.D. Hutteroth عن تطورات التصحُّر بالجزيرة الفراتية بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. وهيتروت أُستاذٌ للجغرافية بجامعة أرلانغن، وله بحوثٌ عن سورية والجزيرة من قبل. أمّا أمنون كوهن فهو أُستاذ بقسم التاريخ الإسلامي بالجامعة العبرية بالقدس. وألقى الباحثان نورمان لويس (بريطاني)، وديك دويس (هولندي) محاضرةً مشتركةً عن «حماة وريفها» في بدايات القرن التاسع عشر استناداً ـ من جديد ـ الى وثائق محكمتها الشرعية. والمحاضرة مهمة لتركيزها على

قضيتي ملكية الأرض، والضرائب عليها؛ وظروف نشوء الملكية الخاصة للأرض هناك ـ مما أثّر تأثيراً كبيراً في التاريخ الحديث والمعاصر للمدينة. وتحدّثت مارثا موندي الباحثة العاملة بجامعة اليرموك عن الملكية والضرائب في إقليم جنوب حوران؛ الذي كان يُدار من مدينة إربد الأردنية الآن. وقد اعتمدت في بحثها على الدفاتر الرسمية التي وُضعت للسنجق (سنجق حوران/ قضاء عجلون) مع نشوء ولاية سورية، وبُدىء بالتسجيل بشكلٍ دقيقٍ في هذه الناحية بين ١٨٧٠ و١٨٨٠ م. وتحدّث كرايزر أُستاذ الدراسات العثمانية بجامعة بامبرغ عن المتصرّف مصطفى ضيا باشا، وثروته، وملكياته؛ ببلاد الشام.

واحتوى اليوم الأخير من أيام الندوة على ثلاث جلسات أيضاً كانت بعنوان: الثقافة والتربية، والتجارة والاقتصاد، والتاريخ، وتغيرات الوعي التاريخي. أمّا الباحث شتروماير Strohmeier من جامعة بامبرغ؛ فقد تحدّث عن التعليم بسورية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقال إنّ الحديث عن سياسة رسمية للتعليم بسورية غير ممكن قبل محاولة إبراهيم باشا (١٨٣١ ـ ١٨٤٠). وتأتي نهضةٌ شاملةٌ في عدد المدارس وبرامجها في عهد مدحت باشا. وهو يذكر في هذا المجال نشوء جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، كما يذكر تقريرين لمحمد عبده أثناء نفيه ببيروت عن خطر التبشير والمدارس الخاصة، وضرورة دعم نظام التعليم الرسمي أو المدارس الإسلامية الخاصّة. ويُلاحظُ الباحثُ اهتماماً ملحوظاً من جانب السلطان عبد الحميد بالتعليم في المناطق العربية من الإمبراطورية. وألقت الباحثة المعروفة، والأستاذة بجامعة دمشق؛ خيرية قاسمية بحثاً طويلاً عن روحي الخالدي (١٨٦٤ ـ ١٩١٣) وما يمثّله في تاريخ فلسطين الحديث من حركيةٍ ثقافيةٍ، ووعيٍ سياسيٍّ إصلاحي. وألقى هولغر برايسلر؛ من جامعة كارل ماركس بلايبزغ محاضرة عن Wetzstein قنصل بروسية بدمشق (١٨٤٩ ـ ١٨٥٣ م) الذي كان مهتماً بالدراسات الاستشراقية، واقتنى مجموعة قيّمة من المخطوطات هي اليوم بمكتبة الدولة ببرلين. وتحدّث في الفترة الثانية كُلٌّ من غيلبار من جامعة حيفا عن العلاقات بين الأقاليم العراقية والسورية المتجاورة في القرن التاسع عشر، وتغير أنماط

تلك العلاقات؛ E. Rogan الباحث الأميركي عن ازدهار قضاء السلط في الحقبة العثمانية المتأخّرة وأسبابه؛ والباحثة المعروفة ليندا شيلخر، الأستاذة بجامعة فيللانوفا، بالولايات المتحدة؛ عن المجاعة الكبرى ببلاد الشام في الحرب العالمية الأولى. وفي الفترة الثالثة تحدث الأستاذ مكارثي؛ من جامعة لويزفيل، بالولايات المتحدة؛ عن دلالات التطورات الديمغرافية والجغرافية ببلاد الشام بين العصر العثماني المتأخر، ومرحلة الانتداب. وتحدّث بروس ماسترز عن السياسات العثمانية تجاه سورية في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتطوراتها. وتابع رابينوفتش ظهور إيديولوجية سورية الكبرى منذ مطالع القرن العشرين. أمّا أكسل هافمان A. Havemann فدرس تحت عنوان: «الوعي السياسي والوعي الثقافي: ملاحظاتٌ في رؤية تاريخ سورية وكتابته» بعض رؤى المؤرّخين المُحْدثين للصراع التاريخي على سورية، والصورة التاريخية التي تصطنعها كُلُّ فئةٍ لنفسها حول هوية سورية ومستقبلها.

كانت الندوة؛ كما يظهر من هذا العرض الشديد الإيجاز؛ حافلة. لكنّ الباحثين كرروا في الغالب دراساتٍ كانوا قد نشروها أو ألقوها في مؤتمراتٍ أُخرى. فالجديد قليلٌ حتى في بحث رجلٍ مثل عبد الكريم رافق يحاول دائماً أن يقول جديداً في القراءة والمنهج والنواحي الميدانية. ما يلفت الانتباه دراسة كارل بربير التي تعتمدُ على وثائق القسّام العسكري (التي تابعها رافق بشكلٍ جزئي)؛ والتي لا يمكن تلخيصها في الواقع هنا للتفاصيل الحسابية الكثيرة الواردة فيها. أمّا ما قاله موسى ماعوز، وحسن كيّالي فليس جديداً لكنه مفيدٌ (رغم اختلافي معهما) لطرحه لمسألتي العلماء، والنُخَب بتركيزٍ مقبول. وقد علمتُ أنّ الجامعة ستنشر البحوث قريباً ـ وهذا أمرٌ محمود.

# ندوة الدين والمجتمع بالقاهرة

تقرير محمد مفتاح

عقدت في ٤ ـ ١٩٨٩/٤/٧ في القاهرة ندوة «الدين في المجتمع» تحت إشراف الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومركز دراسات الوحدة العربية الذي يديره الدكتور خير الدين حسيب، والذي يقوم بدور رئيسي في تنشيط الحياة الثقافية والفكرية والعلمية في الوطن العربي. وقد شارك في الندوة العديد من الباحثين وأساتذة الاجتماع العرب. ومنهم العديد من الشباب الذين يشاركون لأول مرة في مثل هذه الندوات. والواقع أن الندوة كانت مناسبة لعقد الجمع العام للجمعية العربية لعلم الاجتماع وتجديد هيئاتها الإدارية. وكان يرأس الجمعية السيد عبد الباسط عبد المعطي، من جمهورية مصر العربية، ويشغل منصب الأمين العام السيد طاهر اللبيب من الجمهورية التونسية اللذين احتفظا بمنصبيهما.

ومما لا شك فيه أن الندوة كانت قد طرحت على نفسها موضوعاً جريئاً لم يسبق للمؤسسات العلمية أن طرحته، هو المعالجة العلمية لموضوع الدين في المجتمع، وتساءل الأستاذ بن شقرون من المغرب الأقصى، الذي لم يستطع أن يحضر الندوة، في ورقة جيدة عما إذا كان من الممكن تأسيس علم اجتماع عربي للدين. وتابع عبد الباقي الهرماسي (لم يحضر أيضاً) من تونس هذا التساؤل بطريقة أخرى، ملخصاً، في ورقته، المعالم الأساسية لهذا العلم ومذكراً

بالمكاسب والتساؤلات التي أثارها في الأدبيات الحديثة الغربية. واعتبر أن الدراسات الاجتماعية الدينية، «تمثل حلقة من حلقات البحث العلمي بمعناه الأوسع وهي بالتالي، تنجز في فضاء معرفي أشمل. وبالطبع، فكل فضاء معرفي يملي جملة من التصورات العامة كما يملي جملة من أدوات التحليل الخاصة. وما من شك في أن التاريخ الحديث قد شهد أكثر من مدرسة نظرية حاولت كل منها أن تفهم الدين انطلاقاً من سياقاتها النظرية وأدواتها المنهجية أولاً، وانطلاقاً من خصوصيات الظاهرة الدينية وفق تلك الفترة التاريخية المحددة ثانيا، لذلك نلمس بوضوح تعدد الطروحات وتراكم التناولات مما جعل التراث العلمي في خصوص الدراسات الاجتماعية للظاهرة الدينية تراثاً متنوعاً تختلف نظرته للدين لجدواه من مدرسة إلى أخرى».

وفي الخط نفسه، يمكن الإشارة إلى ورقة الأستاذ عبد القادر زغل الذي قدم ملاحظات نيرة حول هذا الموضوع. بيد أن ورقته التي اعتبرها برهان غليون من أهم أوراق الندوة تتجاوز الهمّ المنهجي نحو تقديم محاولة نظرية للحركة الإسلامية الراهنة في المجتمع العربي. وحول هذا المحور الذي شغل معظم أوراق الندوة واهتماماتها، أعني تحليل، أو السعي لفهم ما أطلق عليه اسم الظاهرة الدينية، قدم سمير نعيم أحمد من جامعة عين شمس ورقة وضع لها العنوان المثير التالي: المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني. وقد حاول أن يجيب فيها على السؤال التالي: «لماذا ينتشر التطرف بهذا المعنى الواسع في المجتمع المصري في أيامنا هذه؟». وبشكل عام، كان جوابه هو «أن التطرف إذن بالمعنى العلمي سمة شائعة وعامة في المجتمع المصري وبالتالي، فإنه يصبح من السهل على أي داعية أو عميل أو مخرب يضمر الشر لمصر ويعمل وفق مخططات الإمبريالية والصهيونية أن يجند من يشاء للانضمام إلى عضوية الجماعات المتطرفة، وبالتالي فلا يجب أن نندهش حين نجد بين أفراد هذه الجماعات من تلقّى تعليماً عالياً أو من يشتغلون بمهن راقية مثل الأطباء أو المهندسين أو الضباط أو أساتذة الجامعات».

وتناول عروس الزبير من الجزائر «الدين والسياسة في الجزائر» على ضوء

إنتفاضة أكتوبر ١٩٨٨. وبيّن الباحث التمايزات القائمة داخل حركة الإسلاميين الجزائرية والنابعة من اختلاف البنية المرجعية، فوجد أن هناك أربعة تيارات رئيسية: الأول هو الاتجاه الإصلاحي، وجل رموزه من القيادات البارزة في جمعية العلماء سابقاً. وهو يدين كل خروج على الحاكم. ومن هذه الرموز عبد اللطيف سلطان والشيخ مصباح والشيخ سحنون. والثاني هو اتجاه الجزأرة الاسلامي الذي يمثله أتباع مالك بن نبي. وهو يعمل على إعطاء البديل الإسلامي صيغة جزائرية متخذاً من الجامعة مركزاً ومن البار هدفاً. وأبرز رموزه الشيخ بن بريكة والشيخ بن عيسى. والثالث هو الأخواني الذي نما في الجزائر بعد الاستقلال برجوع تلاميذ الشيخ الفضيل الورتلاني ممثل جمعية العلماء من القاهرة سابقاً، ومن أبرز رموزه الحاليين الشيخ محفوظ نحناح. وهو متأثر بالفكر القطبي عموما. والتيار الرابع والأخير، هو تيار السلفية، الذي نما في الجزائر بعد ١٩٧٨، أي بعد انتشار ظاهرة الدروس الخاصة وتبلور جماعة علي بلحاج الذي كان يقدم دروسه في مساجد القبة وباب الواد، وكلاهما من الأحياء الشعبية العريقة في العاصمة الجزائرية.

وقد تعددت مناهج البحث في هذا الموضوع الرئيسي الذي أثارته الندوة والمثار بقوة في البحث العربي عموماً، أعني موضوع الحركات الإسلامية. ومن منطلقات اجتماعية ومادية تاريخية، قدم مسعود ضاهر من لبنان بحثاً موثقاً عن «الطائفية في الحرب اللبنانية: أزمة مجتمع أم أزمة نظام». فأشار في دراسته إلى ما تثيره مسألة الطائفية من كتابات ونقاشات في لبنان، خاصة في علاقتها بالدولة. «فعلاقة الطائفية بالدولة اللبنانية وعلاقتها بالمجتمع، في حالتي ازدهاره وتأزمه، تعتبر واحدة من الإشكاليات النظرية التي لا يمكن تحليل المسألة اللبنانية الراهنة دون الاستفادة من مقولاتها الأساسية». وقد وصل في استنتاجاته إلى أنه «إذا كان لا يمكن الفصل بين أزمة النظام السياسي وأزمة المجتمع لأنهما متلازمان، فمن الممكن التوكيد على ثوابت الوحدة المجتمعية وبقاء لبنان موحداً أرضاً وشعباً ومؤسسات مع تغيير جذري وشمولي في دولته ونظامه السياسي وصيغته الطوائفية، وهي الرموز التي انهارت في الحرب الأهلية. وغني عن

القول إن هناك استحالة للعودة إلى مرحلة ما قبل الدولة المركزية رغم تغييبها القسري في سنوات الحرب. فالدولة المركزية ضرورة وطنية وقومية ودولية هي ضامن أساسي لبقاء المجتمع المدني ومنع انهياره. لكن الدولة المطلوب قيامها الآن هي دولة مركزية عصرية تضعف العصبيات الطائفية المتفجرة وتقضي على النزاعات داخل الطوائف وفيما بينها، وتبدأ مسيرة الوطن على قاعدة الإنسان الحر المتفلت من قيود الطوائف والمذاهب والعشائر. وعلى الدولة المركزية العصرية في لبنان أن تتحرر من تبعيتها للطوائف وتبعية الطوائف لها، بتحرر المواطن اللبناني من ارتهانه لطائفته وبتحرر المجتمع من صيغة التعايش الطوائفي التي أوصلته إلى حافة التفكك والزوال».

أما غريب محمد سيد أحمد، أستاذ علم الاجتماع في جامعة الاسكندرية ووكيل الجامعة، فقد كتب عن «الدين والطبقات الاجتماعية». وحاول «أن يركز على الدين الاسلامي - كديانة تحدد الأبعاد الطبقية على نحو ما يجب أن يكون عليه المسلم، وليس ما هو قائم في الفعل بالدول العربية التي يدين غالبية سكانها بالإسلام. وقد يبدو أن هذه نظرة ضيقة - يقول الكاتب -، إلا أنها أساسية عند تقويم ما يحدث فعلاً بالنسبة للمعاملات بين أبناء الجماعة الإسلامية الواحدة». وقد اعتمد الكاتب في تحليله على القرآن الكريم لإعطاء صورة متكاملة قد تفيد عند مناقشة الأوضاع الواقعية للطبقات الاجتماعية. وقد خلص من بحثه إلى أن المتعمق «للآيات السابق ذكرها يرى الدعوة إلى انعدام التمايز الطبقي في المجتمع بالرغم من اختلاف الناس في درجاتهم، وقد وضح هذا في الصدر الأول من قيام الدعوة الاسلامية اذ أكد الإسلام على المساواة، وعلى ان الله هو الذي قسّم بينهم معيشتهم وقدرها ودبر أحوالهم وفاوت بينهم في أسباب الرزق، وتمايزت منازلهم، فمنهم الأقوياء والضعفاء والأغنياء والفقراء، وذلك حتى يقوم بعضهم بسد حاجات الآخرين وتبادل استخدام البعض في مهنهم. وبهذا يختلف الناس في مواهبهم وملكاتهم ليستفيد منها غيرهم».

أما علي فهمي فقد درس «دين الحرافيش» في مصر المحروسة. وبدأ بحثه «بفذلكة حول تحديد المفاهيم». وأراد لبحثه أن يكون سوسيولوجياً ثقافياً،

يعتمد على المراجع التاريخية الكلاسيكية التي وصفت هذا التدين الخاص بالفئة المهمشة والشعبية للقاهرة. وفي هذا المجال تحدث عن ظاهرة المولد والصوفية وغيرهما. واعتبر أنه «بالرغم من اقتناعنا بالمادية التاريخية كمنهج مدخلي في دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية، وعلى الرغم من أن الظواهر الثقافية (بما في ذلك الممارسات ذات الطابع الديني) إنما تقوم على أساس متين من نظام العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع المعني، على الرغم من ذلك فنحن لا نعتقد أن هذه العلاقة بين مايسمى في الأدبيات بالأبنية التحتية والأبنية الفوقية هي علاقة آلية، بل إنها علاقة جدلية بالضرورة من ناحية، كما أن الوظيفة النفعية الظاهرة السوسيوثقافية هي التي تبرر ـ بالدرجة الأولى ـ تفسير استمرارية هذه الظاهرة حتى مع حدوث بعض التنويعات على سلم العلاقات الاجتماعية الاقتصادية».

أما محمد حافظ دياب من جامعة بنها بمصر، فقد اتخذ من السيرة النبوية وسيلة لدراسة «الدين والمغامرة الإبداعية». وبرر اختياره للسيرة بالقول «إنها تمثل المغامرة الإبداعية الأولى بعد ظهور الإسلام، بل هناك من يرى أنها الأصل في مصطلح (سيرة)، ويعرفها أنها الترجمة المأثورة للنبي، وهو ما جعلها تتمتع ـ خلافا للسير الأخرى ـ بنوع من القداسة بالنسبة للضمير الشعبي، الذي اعتبر نبيه بطله الأوحد، وأفرده بصفات تضعه في منزلة خاصة ومميزة. ثم إنها كنصٍّ، تشكل من التقاء وتفاعل عناصر ومعطيات من داخل محيطها وخارجه، مختلفة ومتعددة، منسجمة ومتداخلة». و«طبقا لهذا تطمح الدراسة إلى تحليل إبداع السيرة النبوية باعتبارها بنية دلالية، تجمع في تضاعيف تفاعلاتها كافة الإجابات الاجتماعية والتاريخية، وتعبر عن رؤية معينة الى الواقع تنطلق منه عبر توجهات مدعيها». وقد استخلص الباحث من دراسته أن موضوع السيرة النبوية بقدر ما يمثل إعادة إنتاج لنفسه، فهو خاضع لجدلية التاريخ والمجتمع.



# الحوار القومي ـ الديني
# في ندوة مركز دراسات الوحدة العربية

## تقرير رضوان السيد

إلتقت بالقاهرة بين ٢٥ و٢٧ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٩ مجموعة من المثقفين العرب بدعوةٍ من «مركز دراسات الوحدة العربية» في محاولةٍ لإجراء حوارٍ وتلاقٍ بين التيارين الفكريين والسياسيين الكبيرين اللذين يسودان الأوساط الثقافية والسياسية العربية: التيار القومي العربي والتيار الإسلامي. وكانت الندوة مغلقة جرى التحضير لها طويلاً لتأتي مؤاتيةً للغرض الذي أقيمت له. وكان من ضمن التمهيد لذلك تكليف المركز لنخبةٍ من الباحثين العرب من التيارين أو من خارجهما بتحضير أوراق عملٍ لطرح المشكلات، وتفتيح أبواب الحوار والنقاش. وعندما وصل المدعوون الى القاهرة كانت بين أيديهم أوراق العمل التالية:

١ ـ العروبة والإسلام للأستاذ طارق البشري: يبدأ البشري بذكر القطيعة التي سادت بين التيارين في العقود الماضية. ثم يطرح رؤيةً تاريخيةً لتطورات المسائل تقول إن التيار العلماني برز في الحركة العربية بالشام قبل الحرب الأولى وبعدها رغم أنه لم يستوعبها كلّها. ويرجع ذلك إلى المواجهة مع الدولة العثمانية ومحاولة توحيد الشعب الذي تسوده الأديان والمذاهب المختلفة. وكان الأمر على غير ذلك بمصر وبلدان المغرب العربي إذ ظلّ الأمران متلازمين مع غلبةٍ للتوجّه الإسلامي ضمن الحركة الوطنية، ومع خصوصية محلية لمصر تمثّلت في دعوة:

مصر للمصريين. وجاءت القطيعة في الخمسينات والستينات حين سادت الحركة القومية التي غلب عليها التوجُّه الوطني العلماني. وأُقصي الإسلاميون عن التأثير بشكل شبه كامل؛ في حين تأثرت القومية بالماركسية في جدليات الصراع ثم التحاور معها. ولذا يرى الأستاذ البشري أنّ أهمّ وجوه التنافي بين التيارين: علمانية القوميين، وإصرار الإسلاميين على تطبيق الشريعة. وفيما عدا ذلك فالتوفيق ممكنٌ رغم تباين وجهات النظر في مسائل الجامعة السياسية (القومية أو الوحدة) والتحرر السياسي والاقتصادي (تنميةٌ واستقلالٌ واشتراكيةٌ أو عدالة).
ولكي يكون الحوار بدون ضغائن أو خلفيات ينبغي الاعتراف بأن الإسلاميين ظُلموا في الماضي، وأنّ القوميين حققوا إنجازاتٍ لا بد من الاعتراف بها وعدم إنكارها.

٢ ـ القوميون والإسلاميون في الوطن العربي وضرورات الحوار والتلاقي لرضوان السيد: تبدأ الورقةُ بمعالجة مسألة «التصنيف» وإشكالاتها لدى القوميين والإسلاميين على حدٍّ سواء. وتعتبر ذلك أثراً من آثار الصراع والقطيعة بين الطرفين. وترى أن الصراع بدأ بإبعاد الإسلاميين في الخمسينات والستينات، ثم تحول القوميين أواخر الستينات الى الماركسية اللينينية متخلّين جزئياً وإن بشكلٍ غير مباشر عن شعارات الوحدة والعروبة. وتستعرضُ الورقةُ تفاصيل دعاوى الصراع من الطرفين، واتجاه كل طرفٍ إلى الإنكار على الآخر الحقّ في الوجود السياسي والثقافي. ثم تتجاوز التفاصيل المماحكات لتصل إلى نقطتي الخلاف الرئيسيتين: **العلمانية** (فصل العروبة عن الإسلام، والدين عن الدولة) لدى العروبيين التقدميين، **وتطبيق الشريعة** (ربط الدولة بالإسلام) لدى الإسلاميين. وتلاحظُ الورقةُ أنّ العلمانية إذا كان المقصودُ بها ربط وجود الأمة بوجود الدولة فإنها تُناقِضُ فكرة الوحدة العربية القائمة على أساس أن الأمة موجودةٌ وتناضل لأن يتجلى وجودها السياسي في دولة. أمّا شعار «تطبيق الشريعة» فليس عليه إجماعٌ بين الحركات الإسلامية، وهو شعارٌ نضاليٌّ للحشد والتحريض؛ فإن كان المُراد الوصول إلى جوّ حوارٍ، وبيئة تلاقي فالمطلوب تأجيل طرح هذا الشعار، كما هو المطلوب من العلمانيين الذين يريدون بالعلمانية

قضايا التنظيم الداخلي للدولة تأجيل تفاصيل ذلك لحين قيام الدولة. وتلاحظ الورقة أخيراً أن الحوار ضروريٌّ من أجل الطرفين، ومن أجل قضية الأمة الكبرى: التحرر والتوحُّد. فالملحوظُ أنّ شعار الوحدة غاب في العقدين الماضيين عن خطاب مثقفي الطرفين مع أنه مربط الفرس، ومسوِّغ الوجود.

٣ ـ حول الحوار القومي ـ الديني للأستاذ الدكتور محمد عابد الجابري: يلاحظ الجابري أنّ العلاقة بين العروبة والإسلام في التاريخ كانت علاقة تكامُل. إذ مع استتباب الإسلام ودولته صار كلُّ عربيٍّ مسلماً أو إسلامياً كما صار كلُّ مسلمٍ عربياً أو متعرباً. وطرح الجابري تخريجاً لمسألة «أهل الذمة» تقوم على أن دفع الجزية كان نتيجة عدم دخولهم في الجندية. أما اليوم وقد صارت الضرائب شاملة، والمواطنية حقوق وواجبات متساوية فقد انتهى الأمر حتى من الناحية الشرعية. فالمسيحيون العرب ليسوا أقلية اليوم بهذا المعنى باستثناء أولئك الذين يعتبرون أنفسهم كذلك لأسبابٍ وعوامل مختلفة. ويرى الأستاذ الجابري أنّ مسألة الأقليات تتطلب دقة منهجية وتاريخية؛ فالبربر ليسوا كالأكراد أو سكان جنوب السودان. إذ تظهر لدى البربر العلاقة التكاملية التي ميّزت التاريخ الإسلاميّ كلّه بين التأسلُم والتعرُّب. ثم إن الإثنيات والمذاهب في الوطن العربي تختلف جذرياً من قطرٍ الى قطر فلا يجوز الحديث عن «مشكلة الأقليات في الوطن العربي» بل عن مشكلةٍ في هذا البلد المشرقي، تختلف عن مشكلةٍ في ذاك البلد. فهناك تعدديةٌ في الوطن العربي وهي مسألة سياسية واجتماعية ولا تدخُلُ في باب عروبة/إسلام. ثم يلاحظ الجابري أن النقاش: عروبة/ إسلام هو بين المسلمين أنفسهم اليوم، وليس بين المسلمين وغيرهم في الغالب. فهناك من يربط دولة اليوم أو يريد أن يربطها بالتاريخ العربي الإسلامي. وهناك من يتخذ النموذج الأوروبي الحديث مرجعاً ومثالاً. فالنقاش ليس بين العروبة والإسلام بل بين مسملين ذوي رؤى مختلفة. فالثنائية علمانيون/ إسلاميون لا تتطابق مع ثنائية عروبة/ إسلام. ويصل الجابري الى نتيجةٍ مؤدّاها أنّ الإسلاميين لا يستطيعون الوقوف في وجه الوحدة العربية لمناقضة ذلك للإسلام نفسه. والرابطة الدينية غير الرابطة القومية ولا تتوحدان

إلّا عند بني إسرائيل. لكنّ التغاير لا يعني التنافي؛ بل يمكن أن يتجه الجهد إلى تمتين العلاقة بينهما.

٤ ـ عن العروبة والإسلام وقضايا المستقبل للدكتور أحمد صدقي الدجاني:
بدأ الدجاني ورقته بتحديد قضايا عالمنا الكبرى المتمثلة في سيطرة نظامٍ عالميٍّ ظالمٍ في السياسة والاقتصاد والثقافة. ولذا جاءت شعارات القوميين والإسلاميين متشابهة في المضامين وإن اختلفت في الألفاظ في التصدّي لعقابيل هذا النظام: الاستقلال، والحرية السياسية، والكفاية، والتنمية. ويذكر الأستاذ الدجاني تكامل العروبة والإسلام في التاريخ، رغم الانقسام بين الوطني والقومي أولاً إلى الانقسام بين القومي والإسلامي. ويُرجِعُ ذلك إلى تعلمن أو تمركس القوميين، وتقوقع الإسلاميين. وهو يعتبر أن الاختلافات ليست كبيرةً ويمكن إيجاد أرضية مشتركة للتلاقي تتمثل في: النضال من أجل قضايا الحاضر والمستقبل التي عليها اتفاق: التحرر والتوحُّد ومصارعة الصهيونية، والنضال من أجل حرياتٍ سياسيةٍ للجميع، والانطلاق في الحوار من الاستعداد لفهم الآخر والاعتراف به، ومحاولة وضع برنامج عمل للتعاون.

٥ ـ حول الحوار القومي ـ الديني للأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري:
تبدأ الورقة بملاحظة مؤدّاها أن الأمة العربية عربية بلغتها، إسلامية في تراثها ووجهتها. وقد تكونت الأمة العربية على أساس لغوي ثقافي. وتبلورت الفكرة في فترة التجزئة السياسية لتبقى الأمة (لا الدولة) الإطار القائم للوحدة. وعندما ضعُفت الدولة العثمانية واتجهت للانحلال قامت نضالاتٌ في أقطار الوطن العربي لا تفرّق بين العروبية والإسلامية. ولاحظ الأستاذ الدوري التمايز البادىء بين العروبة الوطنية والعروبة الإسلامية بمصر وسورية والعراق. ثم لاحظ أنه لا تنافي بين الفكرة والرابطة العربية، والأخرى الإسلامية لأن الأولى طبيعية ثقافية، والثانية عقدية. إنما الصراع بين الحركات العربية والحركات الإسلامية. ولكي يكون الحوار مفيداً، والتلاقي ممكناً لا بدّ من التصدي لمناقشة الأفكار والمشروعات الرئيسية: القومية العربية، والوحدة العربية، والحركات

الإسلامية، ونظام الحكم في الدولة العربية الحديثة، والحرية، والتعددية السياسية، والاشتراكية أو العدالة الاجتماعية.

٦ ـ **حول الحوار القومي ـ الديني للأستاذ جوزف مغيزل**: قدم الأستاذ مغيزل لورقته ببعض الملاحظات من مثل: ارتباط العروبة بالإسلام منذ أيام النبي ﷺ، واشتراك غير المسلمين في الإدارة بالدولة الإسلامية، والقربى في التوحيد بين الأديان الثلاثة، وانفتاح الفكر العربي الإسلامي على الأفكار والفلسفات الأخرى، وحدوث التنظيمات أيام عبد المجيد وعبد الحميد. ثم استعرض الأستاذ مغيزل الدساتير العربية الحالية فيما يتعلق بموضوعاتٍ ثلاثة: الدين، والعروبة، وحقوق المواطنين. وتوصّل بعد استعراضٍ طويل إلى عدة استنتاجات: فيما يتصل بالدين وعلاقته بالنظام السياسي للدولة، ليس هناك إجماعٌ بين الدساتير العربية، وكذا بالنسبة للشريعة وعلاقتها بالتشريع والقوانين المعمول بها. وبالنسبة للعروبة فهناك إجماع على اعتبار اللغة العربية لغةً رسمية، واختلاف فيما عدا ذلك. وبالنسبة لحقوق المواطنين فهناك إجماعٌ على تساويهم أمام القانون. وطرح في النهاية تساؤلات عن إمكان تطبيق الشريعة (في الجنايات)، وفي المسائل المالية (النظام المصرفي المعاصر).

٧ ـ **حول ندوة الحوار القومي ـ الديني للدكتور أحمد كمال أبو المجد**: يبدأ الكاتب ورقته بأهمّ مشكلات العصر في نظره، والتي ينبغي مراعاتها في الحوار القومي / الديني؛ فيذكر التحولات التالية: ثورة الانتقال، وثورة الاتصال، وثورة المعلومات، وثورة الطاقة، وتهديد البيئة. ويصل الباحث بعد ذلك مباشرة إلى إنه مع تفاقُم هذه القضايا صارت المسائل الآنية التي تواجه العرب والمسلمين: الدخول إلى العصر، والدخول إلى العالم، والخروج من الماضي، والخروج من العزلة عن حاضر العالم. وينتقل بعد هذا مباشرةً لمسألة العروبة والإسلام العالقة بين التيارين القومي والديني، والتي يرى إيجاد «ضوابط» لها من أجل تعاوُنٍ مشترك. وهو يلاحظ أنّ هذا الحوار يجري ضمن متغيرين: صعود المدّ الإسلامي، وعودة المدّ الوحدوي العربي إلى الظهور. وفي نطاق هذين المتغيِّرين تنطرح القضيتان الإشكاليتان: **تطبيق الشريعة والعلمانية**. وبعد

أن يعرض أبو المجد ما هو المعني بتطبيق الشريعة يثير الإشكالات الطارئة على هذا الشعار: الفجوة بين الفقه القديم، والمشكلات المعاصرة، ووجود أعداد كبيرة من غير المسلمين بين العرب ثم يحاول الكاتب أن يصل إلى رأي «وسط» في المسألة يمكن أن يحظى بموافقة الإسلاميين. وفي مجال العلمانية يذكر الباحث غموض المصطلح، وتعدد معانيه بتعدد بيئاته. ثم يدعو إلى تحليل مكونات الشعار وأزمنته، كما يدعو إلى توضيح علاقته بالفكرة القومية؛ إذ لا رابط منطقياً بين القضيتين.

٨ ـ **نحو فكر عربي إسلامي جامع** لمحمود محمد الناكوع. لم يحضر الكاتب الندوة. وهو يقول في المقدمة إنه اندفع لكتابتها بتأثيرٍ من ورقة الأستاذ طارق البشري. وهو يبدأ بذكر الانقسام المؤلم، والدعواتِ المتصاعدة للتحاور بين التيارات الفكرية ومن ضمنها دعوة لميشال عفلق، وأُخرى لحسن الترابي. ثم يدعو الكاتب إلى التعاون بين التيارين في القضايا الكبرى التي لا خلاف عليها: الوحدة العربية، والحريات السياسية، والقضية الفلسطينية.

وافتتح الندوة مدير مركز دراسات الوحدة العربية الدكتور خير الدين حسيب بكلمةٍ أوضح فيها اهتمامات المركز في السنوات الخمس المقبلة تحت عنوان: «المشروع الحضاري العربي الجديد» (١٩٨٩ ـ ١٩٩٣)؛ ويأتي ضمن المطلب الثالث الذي انتهى إليه مشروع الاستشراف: أن تقوم الحركة التقدمية الجديدة ذات المشروع الحضاري العربي الجديد بحوارٍ جادٍّ مع فصائل القوى التقدمية العربية الأخرى، ومع القوى الثورية الإسلامية في حدود الأُسس والمعايير التي أشار إليها المشروع؛ وهي تتلخّص في أن يكون الإطار المرجعي للحركات المتحاورة عربياً من حيث المنطلقات الأيديولوجية والتنظيمية، وأن تكون الوحدة العربية هدفها ومبتغاها، وأن تكون ديمقراطية في منطلقاتها الأيديولوجية وفي ممارساتها العملية؛ ومن هنا تأتي الدعوة الجديدة لعقد ندوةٍ فكريةٍ لحوارٍ قومي / ديني يأمل المركز أن تليها ندوةٌ فكريةٌ أُخرى لحوارٍ قوميٍّ ـ ماركسي. وكان المركز قد تابع اهتمامه بقضية علاقة العروبة بالإسلام منذ مطالع الثمانينات من خلال بعض الدراسات بمجلة «المستقبل العربي» التي يصدرها

المركز، ومن خلال تنظيم ندوة عن «القومية العربية والإسلام» ببيروت، وأُخرى بالقاهرة حول «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، كما نشر كتاباً ضمن سلسلة الثقافة القومية التي يصدرها بعنوان: «العروبة والإسلام»، وشارك في ندوة: «الدين والمجتمع في الوطن العربي» التي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالقاهرة؛ وسيقوم المركز بنشر أوراقها في كتاب مستقلّ. وأكدّ د. حسيب في الخاتمة حرصه وحرص المركز على أن يكون طابع الحوار بين القوميين والإسلاميين مستقبلياً، وعلى أن يكون الهدف تبادل وجهات النظر من أجل التقارب، وأن يكون النقاش حراً وديمقراطياً.

وبدأت الجلسة الأولى يوم ١٩٨٩/١٠/٢٥ بعد كلمة مدير مركز دراسات الوحدة مباشرةً بجلسةٍ قدّم فيها كاتبو الأوراق ورقاتهم بشكلٍ موجز، ثم دار نقاشٌ حولها شارك فيه سائر الحضور الذين لم يكتف بعضهم بالتعليق والملاحظة بل بتقديم مداخلةٍ جديدةٍ أو مكملةٍ من وجهة نظره. وبعد استراحةٍ قصيرةٍ انعقدت جلسة العمل الثانية التي أدارها الشيخ محمد الغزالي وكانت بعنوان: «جامع العروبة وجامع الإسلام» وقد قدّم الشيخ الغزالي للنقاش بالقول إنه لا يُحسُّ تناقضاً بين كونه عربياً وكونه مسلماً. ثم دار نقاشٌ طويلٌ لم يخرج عمّا قُدّم في أوراق العمل فيما عدا ملاحظات نقدية قدّمها الشيخ محمد علي الجوزو (مفتي جبل لبنان) انصبت على نقد ممارسات ونظريات القوميين التقدميين ضدّ الإسلام. وأُخرى قدّمها سالم نجم سالم (أستاذ بكلية طب الأزهر، ومن الإخوان المسلمين المصريين) قال فيها إنه مصريٌّ مسلمٌ، ولا يعرفُ ما تعنيه العروبة والقومية وما شابه (!).

أما جلستنا بعد ظهر اليوم الأول فقد كان موضوعها: «مبدأ المواطنة»، و«الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية». ولم يكن هناك نزاعٌ في ضرورة المؤسسات أيّا كانت تسميتها من أجل رعاية المواطنين، وحفظ حقوقهم، وخدمة الوطن. لكن النقاش حمي في الجلسة الأولى عندما انصرف الإسلاميون للحديث عن فضائل الإسلام فيما يتصل بمنظومة أهل الذمة، وتولّي مسيحيين ويهود كثيرين لمناصب مهمة خلال التاريخ الإسلامي؛ بينما أصرّ

الأستاذ جوزف مغيزل على أن مبدأ تساوي المواطنين في ظلّ المفهوم الحديث للوطن أمرٌ لا يمكن التخلّي عنه. وذكر د. علي الدين هلال أنّ الدولة ذات السيادة المحدودة والمحددة على رقعةٍ من الأرض لا يمكن أن تتلاقى ومفاهيم «الأمة الإسلامية» و«الدولة الإسلامية». ونبّه د. طارق البشري إلى أنّ المشكلة في الشريعة والفقه هي مشكلة الولاية، أي السلطة؛ إذ لا ولاية لغير المسلم على المسلم. وهنا لاحظ د. محمد سليم العوّا (أستاذٌ للحقوق، إسلامي معتدل) أنّ كلّ المفاهيم المتداولة حول الأمة والولاية وما شابه هي مفاهيم فقهية تاريخية اجتهادية فلا مانع من الاجتهاد من جديد. وقال رضوان السيد إن الولاية مفهومٌ مختلفٌ عليه بين الفقهاء القدامى (الماوردي مع الجويني مثلاً)؛ فلا يجوز أن يكون عقبة دون تساوي المواطنين اليوم. ثم إنه لا يجوز تجاهُل مائة عام من التطورات والتراكمات الاجتهادية. فالتنظيمات العثمانية؛ التي قامت بها سلطةٌ شرعية في نظر الإسلاميين أنهت مشكلة الذمة وغير الذمة. ثم إن الفقهاء المسلمين المحدثين (مثل الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ وهبة الزحيلي) رأوا أنّ مفهوم المواطنية اليوم يُناظر مفهوم الانتماء إلى دار الإسلام في الإسلام الوسيط. عصام العريان (عضو البرلمان المصري ـ من الإخوان المسلمين) اعتبر أنّ هذا الأمر لم يَعُدْ مشكلة، ولا يجوز استخدامه ضدّ الإسلاميين الذين لا يحكمون في أيّ مكان.

وكانت النقاشات غنيةً ومفيدةً في جلسة الصباح الأولى لليوم الثاني ١٩٨٩/٩/٢٦ إذ كان موضوعها: «الدعوة إلى تطبيق الشريعة» فقد تقدّم الدكتور محمد سليم العوّا بمداخلةٍ طويلةٍ فرّق فيها بين الشريعة والفقه. ولأنّ الفقه اجتهاد، والاجتهاد يتجدد ولا يُجمد فعلى الإسلاميين وخصومهم أن يضعوا المسألة موضعها الصحيح فلا تكون موضوعاً للجدل في الصراع السياسي الذي يغيّبُ إمكانية الموضوعية في النقاش من الطرفين. وتابع محمد عماره النقاش ماضياً في الاتجاه نفسه. ولاحظ الأستاذ الفضل شلق الفرق الشاسع بين الشريعة والفقه. ثم ذكر أنّ الشعار نفسه شعارٌ غربيٌّ. لأنه يسوّي بين الشريعة والقانون؛ فيريد تطبيق الشريعة كما يطالب الغربي بتطبيق قانونٍ من القوانين.

لكن الشريعة نهج حياة، وتتضمن مجموعةً من القيم المدخلنة التي ليست قانوناً يطبق. والأمر خطيرٌ الآن إذ إن التسوية بين الشريعة والإسلام تعني أنّ المجتمع الآن غير مسلم لأنّ الشريعة غير مطبقةٍ فيه؛ وهذا ما وقع فيه إسلاميون كثيرون. لكن كان هناك إصرارٌ من جانب آخرين على أن المسألة إيمانية ولا يمكن التخلي عنها (عصام العريان، السيد محمد حسن الأمين، والشيخ محمد علي الجوزو). وقد استُثير الدكتور سيد ياسين مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عندما ذكر د. عصام العريان أنّ المنهج إلهيٌّ لا يجوز التخلي عنه لصالح قوانين بشرية؛ فقال سيد ياسين: إنه يريد دولةً ديمقراطيةً حديثةً لا دولة ثيوقراطية. لكن الأستاذ فريد عبد الكريم (ناصري معروف) لاحظ أنّ الحركات الإسلامية تعبّر عن حاجاتٍ أخلاقية واجتماعية وسياسية لا يجوز تجاهلها، كما لا يجوز تجاهُلُ شعاراتها وإن لم نوافقها عليها. وفي جلستي بعد ظهر اليوم الثاني بعنوان: «النظام السياسي»، و«الأوضاع السياسية»؛ جرت من جديد مناقشاتٌ في طبيعة الدولة في الإسلام، والدولة الحديثة، ومواقف التيارات الفكرية المختلفة منها. واعترف د. محمد سليم العوّا، ود. طارق البشري (إسلامي، نائب رئيس مجلس الدولة بمصر) بأنّ نظرية الخلافة الكلاسيكية لا تعرفُ تحديداً لزمن حكم الحاكم. كما أنه ليست هناك ضوابط وضمانات لحسن سير العمل الخليفي أو خلع الخليفة والحاكم. لكنّ د. العوّا اعتبر ذلك كلمة اجتهاداً أو إجماعاً نقض أوانه ويمكن تحديده ضمن المبادىء الأخلاقية الإسلامية الكبرى للعدالة، ورعاية مصالح المواطنين والوطن. ورأى د. يحيى الجمل أن الشورى يمكن أن تتطور إلى ديمقراطية؛ كما ذكر ذلك الدكتور وجيه كوثراني الذي قدّم مداخلةً طويلةً في هذا المجال من واقع الفكر الإسلامي مطالع القرن العشرين. والتقى المعلّقون على أنّ الأوضاع السياسية في الدول العربية ليست مُرْضية من حيث رعاية حقوق المواطنين، وحرياتهم الأساسية. وعندما شدّد كثيرون على أنّ النظام الإسلامي لا يقدّم ضمانات كافية لحقوق الإنسان؛ ذكر رضوان السيد المنظومة الفقهية: حق النفس، حق الدين، حق العقل، حق العرض، حق المال. وذكر د. طارق البشري أنّ ما

يطالب به المسلمون والإسلاميون اليوم هو أدنى من حقوق الإنسان: إنها حقوق الحيوان في العيش والكفاية.

وكانت جلسة صباح اليوم الثالث (٢٧/٩/١٩٨٩) حافلة وامتدّت على مدى ما قبل الظهر كلّه؛ وعنوانها: «النقد الداخلي». وقد افتتحها د. خير الدين حسيب بنقدٍ لتجربة التيار القومي في العقود الماضية؛ وتركّز نقده من موقعه كقوميٍّ في عشر نقاط: عدم ترافق العمل الفكري مع العمل السياسي، عدم الاهتمام الكافي بالحريات السياسية وحقوق الإنسان، الإسراف في الاعتماد على دور الدولة الاقتصادي، عدم معرفة التيار القومي بالإسلام، الفوضى في الأولويات بين التوحد والاشتراكية والديمقراطية، عدم تطوير استراتيجية للحشد الاجتماعي بحيث تناقض الوطني مع القومي أحياناً في وعي المواطنين، وتأييد الأنظمة القائمة أياً كانت طبيعة ممارساتها بحجة قوميتها وتقدميتها، والعمل السري الذي خلق عادات وممارسات وخيمة، وعدم الاعتراف بالمعايير العامة للوطنية والقومية والتقدم والرجوع الى معايير ذاتية، والوقوع في أسر الماضي وسلبياته.

وتحدّث عن الإسلاميين كُلٌّ من عصام العريان، وعبدالله النفيسي، وراشد الغنّوشي. قال **عصام العريان** إن لدى الإسلاميين سلبيات كثيرةً من أهمّ أسبابها الملاحقة الدائمة التي كانوا وما يزالون ضحايا لها مما حال دون إعادة النظر في كثيرٍ من الأمور. لقد استطاعوا القيام ببعض النقد في سجون الرئيس جمال عبدالناصر وكانت حصيلة ذلك كتاب حسن الهضيبي الذي صدر باسم: **دعاة لا قُضاة**، ثم ذكر العريان أموراً اعتبرها ضرورات على الإسلاميين أن يراعوها: تغيير تكتيك التعامل مع السلطة، الخروج من مسألة تكفير المجتمع، الخروج من العنف، تجديد المواقف من المشكلات المستقبلية، تطوير القدرة على التعامل الإعلامي مع الخارج، تطوير التوعية السياسية والتربوية ضمن تنظيماتهم. أمّا **عبدالله النفيسي** (إسلامي كويتي، فصله الإخوان المسلمون الكويتيون قبل شهور) فقد نقد الإسلاميين كالتالي: الافتقار إلى تصور اجتماعي

وسياسي واضح، وعدم التمييز بين الأولويات، وتقدم قياداتهم في السنّ، وانعدام الديمقراطية في التنظيم، والتداخل بين الدين والتنظيم بحيث يصعُبُ نقد التنظيم أو إصلاحه. وكانت مداخلات راشد الغنوشي (زعيم الاتجاه الإسلامي بتونس) مفاجأة الندوة. فقد دعا الإسلاميين إلى تغيير صورتهم عن التاريخ السياسي للإسلام الذي قال إنه أسّس للاستبداد، ودعا إلى تلاقي الإسلاميين مع خصومهم على الاعتراف المتبادل، وعلى حقوق الإنسان، وعلى مصارعة الاستبداد والاستعباد، وأنكر على الإسلاميين القول إنهم يملكون نهجاً إلهياً؛ فالإسلام دين المجتمع كلّه؛ وليس لدى الإسلاميين برنامج عامّ بَلْهَ أن يكون عندهم نهجٌ محدَّدٌ يمكن تسميته إلهياً.

وفي جلسة: ما العمل؟ التي اختتم بها المؤتمر تلاقى كُلُّ المتحدثين على التواصل عن طريق الاهتمامات المشتركة والقضايا الكبرى المشتركة: مسألة الوحدة، ومسألة فلسطين، ومسألة الحريات السياسية وحقوق الإنسان.

**المشاركون في الندوة:** طارق البشري، صلاح الدين الجورشي، سيد ياسين، سعيد بنسعيد، رضوان السيد، راشد الغنّوشي، دلال البزري، خيرالدين حسيب، جوزف مغيزل، بشارة مرهج، أمين هويدي، إسماعيل صبري عبدالله، أسامة عبد الرحمن، أحمد كمال أبو المجد، أحمد صدقي الدجاني، أحمد الربعي، إبراهيم سعد الدين، فهمي هويدي، الفضل شلق، فريد عبدالكريم، علي الدين هلال، عصام نعمان، عصام العريان، عبدالله النفيسي، عبدالله عبدالكريم، عبدالعزيز الدوري، عبدالإله بلقزيز، طلال سلمان، طارق متري، يحيى الجمل، وليم سليمان، وجيه كوثراني، هشام جعيط، نهاد المشنوق، مصطفى التير، محمد المسعود الشابي، محمد فائق، محمد الغزالي، محمد عماره، محمد علي الجوزو، محمد عابد الجابري، محمد سليم العوا، محمد حسنين هيكل، محمد حسن الأمين، محسن عوض، محجوب عمر، قسطنطين زُريق، معن بشّور.

وسينشر مركز دراسات الوحدة العربية أوراق عمل الندوة، كما سينشر

المناقشات التي دارت ومن ضمنها إسهاماتٌ معتبرة لوليم سليمان، وإبراهيم سعدالدين، وقسطنطين زريق، وصلاح الدين الجورشي، وطارق متري، وعصام نعمان، ودلال البزري، وعبدالإله بلقزيز، وسعيد بنسعيد، وهشام جعيط، وبشارة مرهج، ومعن بشّور.

# المساهمون في هذا العدد

**ألكسندر فلورس Alexander Flores :**

باحثٌ ألمانيٌ معروفٌ في التاريخ والثقافة العربية الحديثة. له دراسةٌ في تاريخ الحزب الشيوعي الفلسطيني. وشارك في دراساتٍ وكتبٍ عن فلسطين قبل الاحتلال الصهيوني وبعده. ومقالته المترجمة في الملفّ فصلٌ من دراسةٍ طويلةٍ عن ردود الفعل العلمانية على حركات الصحوة الإسلامية بالوطن العربي تظهر بعد سنتين.

**فرتز شتبّات Fritz Steppat :**

مدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحُرّة، وأحد كبار المستشرقين الألمان. له دراساتٌ كثيرةٌ في التاريخ الثقافي والاجتماعي لمصر والوطن العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومقالته المنشورة بالملفّ ستُنشر في كتاب «تذكاريّ» مُهدًى للدكتور مصطفى ماهر، يصدر عام ١٩٩٠.

**برهان غليون :**

باحثٌ عربيٌ معروفٌ في السياسة والاجتماع. أهمُّ مؤلفاته: بيان من أجل الديمقراطية (١٩٧٨)، والمسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (١٩٧٩)، ومجتمع النخبة (١٩٨٦)، واغتيال العقل (١٩٨٥)، والوعي الذاتي (١٩٨٧).

**بطرس أو منّه :**

أستاذٌ للتاريخ العربي الحديث، ودراسات الشرق الأوسط بجامعة حيفا. له دراساتٌ في تاريخ فلسطين والوطن العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

**الفضل شلق:**

مدير عام مؤسسة الحريري، ورئيس مجلس إدارة أوجيه لبنان. مؤلّفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٧)، وإشكاليات التوحُّد والانقسام: دراساتٌ في الوعي التاريخي العربي (١٩٨٥)، والأمة والجماعة والدولة (١٩٩٠). وله دراساتٌ في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

**أحمد موصللي**

أستاذ مساعد في الجامعة الاميركية في بيروت. تتمحور دراساته حول الفكر الاسلامي الحديث. صدر له حديثاً كتاب: «الفكر الاسلامي المعاصر، دراسات وشخصيات: سيد قطب».

**رضوان السيد:**

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلّفاته: الأمة والجماعة والسلطة: دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٨٤)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥)، والإسلام المعاصر (١٩٨٦)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٩٠)، والاعتزال في الفتنة: دراسةٌ في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (١٩٩٠)، وسياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (١٩٩٠). ونشراته: الأسد والغوّاص: حكايةٌ رمزية عربيةٌ من القرن الخامس الهجري (١٩٧٨)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (١٩٧٩)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (١٩٨٧)، ونصيحة الملوك للماوردي (١٩٩٠)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (١٩٨١)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (١٩٨٣)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك للطرسوسي (١٩٩٠).

**خالد زياده:**

أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس. من مؤلّفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسةٌ في المؤثّرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءةٌ منهجيةٌ في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور

الـرؤيـة الإسـلاميـة الى أوروبـا (١٩٨٤). ونشر لسليـمان البستـاني: عبـرةٌ وذكرى: الـدولة العثمانية قبـل الـدستور وبعـده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف أفندي: التنظيمات الجديـدة في الـدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيـخ حسين المرصفي: رسالة ألكَلِم الثمان (١٩٨٢)، وللشيـخ حسين الجسر: الـرسـالـة الحميـديـة (١٩٨٦)، والحصون الحميدية (١٩٨٧).



# مجلة الاجتهاد
# ملفات الأعداد المقبلة

المدينة والدولة في الإسلام

شتاء العام ١٩٩٠

*****

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي

ربيع العام ١٩٩٠

*****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي

صيف العام ١٩٩٠

*****

البداوة والحضارة في التاريخ العربي

خريف العام ١٩٩٠

*****

الأمة والجماعة والدولة

إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام

في المجال السياسي العربي الإسلامي

شتاء العام ١٩٩١

*****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة

العربية الإسلامية

ربيع العام ١٩٩١

*****

التعرُّب والتمدْيُنُ والتوحُّد

قضايا اللغة والسياسة والهوية في

المجال الحضاري العربي الإسلامي

صيف العام ١٩٩١

*****

قضايا العمل والكسْب والتراكمُ

في المجال العربي الإسلامي

خريف العام ١٩٩١

*****

الأمة العربية أو الشرق الأوسط

صراعات الثقافة والسياسة في المنطقة العربية

شتاء العام ١٩٩٢

*****



# صدر حتى الآن

# من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

*****

الشريعة والفقه والدولة(1)

*****



الشريعة والفقه والدولة(2)

*****

المثقف والسلطان في المجال الحضاري

العربي الاسلامي (1)

*****

الثقافة والسلطة في المجال العربي

الحديث (2)

*****


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی